



عالم الفكر



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

المحتويات

٧	مستشار التحرير
١٣	محمد زكى المشاوى
٤٥	حازم البسلاوى
٨٣	سعد عبد الرحمن
١٢٣	محمد عبد الهادى ابو ريده
٢٩٥	احمد ابو زيد

عصر الازمات

تمهيد
امراض الفكر في القرن العشرين
التنظيم السياسى في المجتمع
التكنولوجيا الحديث
مشكلات التعصب والتعامل
الايمان بالله في عصر العلم
ازمة العلوم الانسانية

آفاق المعرفة

العلاقات بين العلماء					
٢٣١	في العصر العباسى			
٢٦٥	برتراند راسل			

خبرات وتجارب

٢٧٣	الطبيب الازلى
-----	-------	---------------

عرض الكتب

٢٩١	سياسات العنف - او الثورة في عالمنا المعاصر
٣٠١	الر الاسلام على افريقيا
٣١٦	من الكتب الجديدة

رئيس التحرير :

احمد مشارى العدواني

مستشار التحرير :

احمد ابو زيد

مجلة دورية

تصدر

كل ثلاثة اشهر

عن وزارة

الارشاد والانباء

في الكويت

ابريل - مايو - يونيو

١٩٧٠

...

المراسلات باسم :

الوكيل المساعد

للشئون المكتبية

وزارة الارشاد والانباء

الكويت

ص . ب ١٩٢

الدراسات التى تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم

كلمة من وزير الثقافة والاعمال

لقد رست وزارة الإرشاد والأبناء أول لجنة لمشاريعها الثقافية حين أصدرت منذ أكثر من أحد عشر عاماً العدد الأول من مجلة العرف ، وهي المجلة الفنية عبر التعريف . وكانت الخطوة التالية هي إصدار سلسلة التراث العرفي ، والغرض منها هو إحياء التراث ، عرفاً وثقافة الأصيلة ، وبنياً بالبناء ، ورغبة في نشر ما هو مهدد بالإهمال . وخطوة ثالثة خططتها الوزارة في مجال النهوض بالآداب والثقافة العربية ، حين بدأت في أواخر العام الفائت بإصدار سلسلة " من المسرح العالمي " وهي شريفة وتزعم إلى اللغة العربية الفصحى عيون المسرحيات العالمية ، وتقدم للقارئ العرفي ثقافة مسرحية طاملة ، بغية إرساء قواعد هذا الفن على أسس متينة ، ولتكون عاملاً مهماً في غنى فنيته مسرحية عربية .

واليوم ، وقد لسننا الحاجة الماسة إلى المزيد من الجهد والعمل في خدمة الثقافة العربية ، نخطو خطوة أخرى إلى الامام بإصدار مجلة " عالم الفكر " وهي مجلة تصدر مرة كل ثلاثة أشهر وتخدم أغراض الخاصة من التقنيين والفكرين ، إذ تحوي من الدراسات العميقة ، ومن الأبحاث والتحليلات لمختلف المواضيع أو بعضها شمولاً وأدقها تفصيلاً ، وهي في معالجتها لمختلف مواضيع الفكر والثقافة تنتج نهجاً فريداً ، وتطل برأيها المشرقة على مقول الفكر وآفاقه الواسعة في شتى أنحاء العالم ، قديمه وحديثه ، نناقش لهواء الفكر النقي ، مشرقه وغربه ، دون قيد أو عائق . وضمن هذا الإطار ونحننا المفهوم نقدم هذه المجلة .

والله ولي التوفيق .

جابر العلي السالم

الفرنساجية

باسم الله نبتدىء ، وعليه تنوكل

وبعد ،

فبمشيئة الله تصدر مجلة عالم الفكر .. ليكون لها شرف الاسهام في خدمة الثقافة العربية ، كما تكون ساحة لقاء لرجال القلم العربي - على اختلاف مناهجهم ومشاربهم - لتوثيق روابط الفكر والروح ، والعمل الجامع في سبيل انقضايا المشتركة .

ونرجو ان تجد الاقلام العربية على صفحات هذه المجلة ما يحجب اليها الكتابة فيها ، والتعاون معها ..

هذه ، وسوف تحاول هذه المجلة ان تتحرر من كل ما يحول دون إنطلاق الفكر ، أو ينحرف بالنظرة العلمية عن اتجاهها ، لفرض ما .. تحاول أن تتحرر من كل ذلك ، لتكون خالصة للمعرفة والحقيقة .. ولتتسع لكل ما تضطرب به مدارس الفكر والأدب والفن ، ولا تضيق بشيء منها وإن أسرف بالاغراب .. بل ستجد من يتناولها بروح نزيهة ، ويعرضها بكل ما فيها من جوانب القوة وجوانب الضعف ، كما سيلقى مؤيدوها ومعارضوها نفس التقدير من المجلة ، وتدع للقارئ الواعي مهمة الحكم لها أو عليها ، فليس من شأننا أن نقف موقف العواطف في محارب الفكر ...

ولسوف نرضي - بقدر الامكان - طائفة من القراء تهوى الدراسات الجادة ، ذات الطابع العلمي المكين ، وقد لا تتاح لها الفرصة في مجلة عربية ، تهتم بمختلف شئون المعرفة البشرية على وجه شامل ..

وأملنا ان نحقق ابتداء من هذا العدد ، والأعداد المقبلة ، الخطوات الضرورية التي لا بد منها ، للوصول الى الغاية المنشودة .

وبالطبع ، فحرية المجلة جزء من حرية الكاتب ، لذلك فليس لنا اشتراط على الكاتب الا ما يبلّيه عليه ضميره ، والا ما تتطلبه اصول البحث والدرس ، وما توجيه كرامة القلم . -أما ما عدا ذلك فهو كول الى عقيدة الكاتب ونظرته ... ان ضمان حرية الكاتب هو أول الطريق لضمان حياد المجلة وتحررها ، وسوف نلتزم بهذا الحياد ، وبهذه الحرية ، لإيماننا بأن أسلم طريق للوصول الى الحقيقة ، هو من خلال حوار الأفكار وجدالها .. وأن للكلمة الحرة فاعليتها ودورها الواضح البين في اراء حياة الانسان ، وفي اضاءة طريقه الى التقدم والازدهار ..

وعلينا ان ننسى اننا نحن العرب ، أمة ورثت رسالة خالدة معجزتها الكلمة ، فبالكلمة نزلت اليها رسالة السماء ، وتحت راية الكلمة خرجت من جزيرتها تدعو الناس كافة الى دين الله . وبالكلمة انتصرت ، وبالكلمة سادت ، ولما تضاعل شأن الكلمة وانحط قدرها ، وما عاد لها الأثر الفاعل في سلوكنا وتصرفاتنا ، اشتبهت علينا المسالك ، وقطعت بنا الاسباب ..

لذلك ، فنأمل أن يكون لهذه المجلة شيء من المشاركة في التبشير بما تنطوى عليه الكلمة من اشراق ومسئولية والتزام امام ضمير الكاتب ، كما كان لها في نهار المجد العربي ..

ولا شك أن هنالك عوائق كثيرة تعتترض مسيرة التقدم العربي.. إنها تركة سوداء تحدت لنا من عصور سود .. وكورها علينا التخلف سنتين طوالا .. حتى ظهرت وكأنها شيء مركوز في طباعنا لا فكك منه .. ولكن ، مما لا شك فيه أيضا أن إطلاق الفكر العربي ليتعامل مع الحضارة القائمة بسعة وعمق وحرية ، دون قيود ، وبلا حدود ، هو أحد الشروط الأساسية التي تضغ امتنا على طريق التقدم .

ان الوصاية على الفكر وعلى الإنسان أيا كان نوعها ومهما كان الدافع إليها ، أهانة وازدراء للفكر ، وللإنسان .. وهي ظواهر مرضية في حياة الشعوب ، تحمل كل أعراض التأخر .

وأول خطوة للتقدم، وللانتصار على التخلف في شتى المجالات ، رفع هذه الوصاية عن الفكر وعن الإنسان ، وتوفير جو صحي ، تحكمه الحرية والمسئولية .

ولنا في تاريخ العرب الحضارى قدوة ومثال ، لقد أقبلوا وهم في ذروة انتصاراتهم على التراث الانساني فأوسعوه فهما وعلمنا وهضما ، ثم غربلوه وأضافوه الى ما عندهم حتى صار جزءا أصيلا من التراث العربي المضيء ..

ولم يبخل العرب بالتقدير ، بل والمبالغة بالتقدير أحيانا على حكماء فارس والهند واليونان ونسبة كل جليل وعظيم اليهم ..

إذن فالتفاعل مع التراث العالمي عادة عربية أصيلة حين كان للعرب بيان وسُلطان . وكانت ارادة الخلق والإبداع ، لم تطفأ لها نار . وما تلك الحضارة الإسلامية الزاهرة إلا ثمرة ذلك التفاعل .. ولا تزال أكثر نواحي تراثنا اثاره ذكرى ذلك اللقاء العظيم بين العرب وتراث العالم .

فالدعوة الى استيعاب التراث العالمي المعاصر ، والانفتاح على روافده ، والحوار معه ، لاختصاص الحياة العربية ، وتجديد معالمها ، ليست شيئا غريبا على النفس العربية .. إنها استئناف تقاليد كريمة سابقة لنا . انما الغرابة هذا الانطواء على الذات ، وهذه العزلة عن روح العصر ، وهذا الاستغراق في أحلام التاريخ ، ثم المجاهرة بالعداء أو التشكيك تجاه كل تجربة انسانية رائدة ..

الإنسان العربي الجديد في هذا العصر مطالب بمهمات ثقيلة ، لم يعرف لها مثيل في سابق حياته ، وقل نظيرها في حياة غيره ، ولا بد للإنسان العربي من انجاز هذه المهمات بشجاعة .. إذا شاء أن يحتفظ لنفسه بحق الحياة الحرة .. وتكون له صولة ودولة في هذه الدنيا ، وهو لن يقدر على ذلك إلا إذا أعد نفسه أعدادا حضاريا يتسم بروح العلم . وقرر الاقدام على أروع للفكر ، وللإنسان .. وهي ظواهر مرضية في حياة بينه وبين موكب العصر الظافر .

وبعد ،

فبناء على إيماننا الذي لا حد له بقدرة الإنسان العربي على الحركة واحتواء التراث الانساني ، وإيماننا بقدرة التراث الانساني على فصل الشخصية العربية وامتدادها برصيد لا ينفذ من الطلاقة والخبرة والعرفه ، وإيماننا بقدرة الإنسان من حيث هو إنسان على التقدم والازدهار في ظل العلم والحضارة والمدنية .. إيماننا بكل هذا نفتتح صدر هذه المجلة ، لكل ما يحقق أهداف التقدم العربي .

والله من وراء القصد ،،

أحمد العدواني

في أمريكا تُرد إلى تأثير الدعايات الشيوعية المفترضة التي تسمم عقول الشباب ، في الوقت الذي تُرد حركات التمرد في بولندا وتشيكوسلوفاكيا إلى الدعاية الرأسمالية المسمومة . (راجع في ذلك: Bronowski J., "Protest: Past and Present", The American Scholar- Autumn, 1969, P. 537.)

ومن السخرية أيضاً أن يسهم في قيام هذه الازمات بنصيب فعال أحد الانجازات الهامة الجبارة في تاريخ الإنسانية ، ونعني بذلك تقدم العلوم الطبيعية والبيولوجية . ولقد أدى التقدم العلمي في كثير من المصور إلى حدوث هزات عنيفة وعميقة في حياة الإنسان حين كشف عن أسرار الكون والمركز الحقيقي الذي يحتله الإنسان فيه مثلما حدث حين خرج كوبرنيكوس بنظرية عن النظام الشمسي التي زعزت ثقة الإنسان في نفسه وفي الكوكب الذي يعيش فوقه ، والذي كان يعتبر نفسه هو مركز كل شيء ؛ ومثلما حدث أيضاً حين طلع داروين بنظرية عن أصل الأنواع وتبين للإنسان أنه على الرغم من كونه سيد الخلائق بما يتمتع به من ملكات وقدرات وينفرد به من نسق للقيم الروحية والخلقية والجمالية ، فإن مكانه الصحيح - من الناحيتين البيولوجية والانتروبولوجية على الأقل - هو بين الحيوانات ، وبين القرود العليا بالذات . ثم تمر السنون لكي يطلع على الإنسان من علماء هذا العصر من يجاهر بإمكان التحكم في عملية الخلق ذاتها ، وإمكان « صنع » الإنسان ذاته في المعامل وفي أنابيب الاختبار . وثمة تجارب كثيرة ومتصلة تجري الآن في هذا الميدان في عدد من دول الغرب . وبصرف النظر عما قد تنهى إليه هذه التجارب فإن دلالتها واضحة . . فلم تعد هناك مبادئ مقدسة يحجم العقل البشري عن اقتحامها في ارتياده آفاق البحث العلمي . وإذا كان هذا يعتبر شاهداً ودليلاً على قوة العقل البشري وقدرته على البحث وعلى الإبداع فإن نتائج بحثه كثيراً ما تؤدي إلى زعزعة ثقة الإنسان في نفسه وإلى شعوره بضآلته وتشكيكه في كثير من مقومات الحياة الإنسانية والاجتماعية التي يجيها ، واستسلامه للباس والقلق اللذين يعتبران من أهم سمات الحياة في العصر الحديث .

ولقد وصل التقدم العلمي في مجال العلوم الطبيعية بالذات إلى درجة جعلت الإنسان نفسه يقف مبهوراً وشبه عاجز أمام صنع عقله الخلاق . ودخل العالم في عصر جديد يقوم على تمجيد العقل البشري وتأييده العلم . إلا أنه على الرغم من كل ما قدمه العلم للإنسانية من خير فقد جلب عليها كثيراً من الشرور والآلام . وقد لا يكون العيب في العلم كعلم بقدر ما هو في طريقة استخدامه . والواقع أنه يُستخدم في كثير من الأحيان بطريقة تدل على عدم تقدير المسئولية ، كما هو الحال في صنع الأسلحة الفناكة بما فيها الأسلحة الكيميائية إن صح هذا التعبير ، وفي صنع أجهزة التجسس التي تستخدمها كثير من أجهزة الحكم في الدول المختلفة للتجسس على حياة الأشخاص ومراقبتهم والإيقاع بهم أو التجسس على الدول الأخرى كوسيلة هامة من وسائل الاستعداد للحرب ، على نحو ما تفعل على الخصوص وكالة المخابرات المركزية في أمريكا التي يبدو أنها طورت أساليب التجسس العلمية إلى حد يفوق كل تصور . وإذا كان هناك ما يبرر تسخير العلم لكسب الحرب والحاق الهزيمة بالاعداء ، فمن الصعب تبرير تسخيرها في أعمال التجسس وبخاصة على حياة الأفراد العاديين في حياتهم الخاصة التي لهم الحق في أن يحيوها كيفما شاءوا ، مادام ذلك لا يؤدي إلى الأضرار بالغير أو المجتمع . ولقد بلغ من استخدام أجهزة التجسس على حياة الأفراد الخاصة في أمريكا حداً جعلت أحد الكتاب يطلق على المجتمع الأمريكي اسم « المجتمع العاري » ، إذ لم يعد الفرد العادي يشعر بأن له حياة خاصة يخفيها عن الآخرين ويحتفظ بها لنفسه بعيدة عن عيون وأذان الناس ، وإنما أصبحت حياته وعلاقاته وتحركاته كلها معروفة ومكشوفة تماماً ، مما يجعله يشعر طول الوقت بأنه يسير عارياً بين الناس ، وهو شعور مؤلم بغير شك (انظر في ذلك : كتاب باكارد Pakard, V.; The Naked Society, Pelican 1966) . والاكثر من ذلك أن العلم

أدى الى ظهور كثير من المشاكل التي لم يكن لها وجود من قبل . بل ان بعض هذه المشاكل ظهرت كنتائج مباشرة لبعض الانجازات العلمية التي كان يراد بها الخير ، والتي حققت كثيراً من الخير بالفعل . فالفلب الحديث القائم على أسس علمية سليمة أفلح في القضاء على كثير جداً من الامراض والابوثة ، أو على الأقل اكتشف أسبابها ووسائل العلاج والوقاية منها . الا ان ذلك أدى الى ظهور مشاكل لم تكن في الحسبان ، وهي مشاكل ذات طابع اجتماعي في الأغلب ، لان التغلب على المرض ترتب عليه هبوط معدلات الوفاة وإطالة متوسط فترة الحياة ، مما أدى الى الزيادة الهائلة في السكان ، بحيث كادت بعض المجتمعات تختنق تماماً بسكانها . ونجم عن ذلك انتشار أمراض جديدة متعلقة بازدياد المجتمعات المحلية بسكانها ، بالإضافة الى سوء التغذية وانخفاض مستوى المعيشة ، والفقر وقلة العمل ، وانتشار البطالة والجريمة وأمراض الشيخوخة وما الى ذلك . وإذا كان العلم قد توصل الى اكتشاف حبوب منع الحمل لضبط النسل والتحكم فيه فان ذلك ارتبط بظهور كثير من الآثار الجانبية التي تعاني منها النساء . وإذا كان العلم ساعد على تقدم التكنولوجيا وارتبط ذلك بالتقدم الصناعي وزيادة الإنتاج فقد أدى ذلك نفسه الى تلوث الهواء في المدن الصناعية وانتشار أمراض معينة وهكذا .

ولقد كانت النتيجة المترتبة على هذا كله انتشار موجات غريبة ومتناقضة من السخط والتمرد على كل شيء بما في ذلك العلم ذاته ، على الرغم من الموجة الجارفة التي تعجد العلم والتفكير العلمي . وهو تمرد ينبع من فقدان الثقة في كل ما يحيط بالإنسان وحياته في المجتمع بما في ذلك العلاقات الشخصية والقيم المتوارثة ونظم الحكم والعلم والادب والسياسة والأخلاق والمشتغلين بها على السواء . ولقد كان النجاح الهائل الذي حققته العلوم الطبيعية هو السبب في تعجيد العلم والعقل والتفكير العلمي الخالص والتمرد على كل ما عداها ، كما كان اخفاق العلم في أن يسمو بالإنسان على نفسه وتسخره بدلاً من ذلك في الحرب والتدمير والخراب هو السبب في التمرد عليه نفسه . وأحس الإنسان ازاء هذا كله بالضياع ، خاصة وأن القيم الروحية والدينية - التي كانت تمده بكثير من القوة والعزم وتزوده بطاقة روحية هائلة تساعد على التغلب على الشدائد والأزمات - عانت الشيء الكثير من تقدم العلم وسيطرته على الأذهان . فقد أصبح الإيمان بالعلم يمثل العقيدة الكبرى أو حتى الوحيدة عند نسبة كبيرة جداً من الناس في الغرب ، فضعف سلطان الدين ووصلت موجة الشك فيه وفي فاعليته ووظيفته في الحياة ذروتها عند الشباب الذين يمثلون على أي حال جيل المتمردين والذين يعانون من هذه الآزمات أكثر من غيرهم . ومما له دلالة في ذلك ظهور أعداد كبيرة من الكتب في السنوات الأخيرة تعالج شؤون الدين في الغرب . وكثير من هذه الكتب يسخر علانية من الدين والكنيسة أو على الأقل يسخر من الوضع الذي وصل إليه الدين في العصر الحالي ويرى في صورته الرائنة مجرد مسخ مشوه ، وأنه أحد مخلفات الآزمة والعصور السابقة السعيدة ، وأنه بوضعه الراهن أيضاً أضعف وأهجن من أن يثبت أمام زحف الآلة وزحف العلم وأنه قد انحرف عس عن الطريق الذي كان يسير فيه وسقط من المكانة السامية التي كان يحتلها بحيث أصبح يقف الآن وحيداً في عالم غريب عنه تماماً (انظر في ذلك مثلاً كتاب : (Basil Wilheh; Religion Today)

بل اننا نجد رجلاً من كبار رجال الكنيسة في بريطانيا وهو الدكتور جون روبنسون John Robinson - أسقف وولويش السابق - يعترف في كتاب ظهر له أخيراً بعنوان « الحرية المسيحية في المجتمع المتهاون

« Christian Freedom in a Permissive Society, S.C.M Press » ان المسيحية تمر بمرحلة خطيرة تعاني فيها خطر التدهور السريع الذي لا يمكن إيقافه ، ويكسر هذا القول ، وأمثاله في أكثر من موضع في الكتاب ، بحيث لا يملك أحد النقاد في مجال عرضيه لذلك الكتاب نفسه من أن يلاحظ أنه لو صدق كل ما جاء فيه فان الدين يكون قد فقد بذلك

كل سيطرته على مخيلة المجتمع الغربي الحديث ، لدرجة أن نسبة متزايدة من الناس في إنجلترا - التي يصغها بأنها أصبحت بلادا وثنية - ينشدون السلوى والعزاء وقت الازمات والشدائد عند المهرجين وفي موسيقى الجاز الصاخبة أكثر مما ينشدونه عند المسيح وفي الكنيسة . راجع في ذلك مقال

Dennis Potter, "New and Improved Pie in the Sky", The Times Saturday Review, Feb. 28, 1970.

واذا كان كارل ماركس قال جملة التي يتشدد بها كثير من المتمردين من أن الدين هو آفيون الشعوب فإن متمردا آخرًا معاصرًا لنا وهو الدكتور تيموني ليري Timothy Leary الذي ساعد مساعدة فاعلة على انتشار عقار الهلوسة المعروف باسم L.S.D بين طلبة جامعة هارفارد يقول أن المخدرات هي دين القرن الحادي والعشرين وأن أى محاولة للتمسك بالتجربة الروحية الدينية بدون تعاطي هذه المخدرات تكون أشبه بمحاولة دراسة الفلك من استخدام العين المجردة .

والتنمرّد على الدين ليس الا صورة واحدة من صور التنمرّد على المجتمع وقيمه ومثله العليا التقليدية التي تنمت بالتزمت والتخلف وعدم مسابرتها لروح العصر ، كما وصف التمسكون بها بضيق الافق والتناقض وأنهم يتصرفون في حياتهم الخاصة بعكس ما توصي به تلك القيم والمثل العليا التي يتظاهرون باتباعها والتمسك بها . وإذا كان العلم الذي هو سمة العصر يحرق الفكر من خرافات الميتافيزيقا ومن الفيبسيات ويهتك الستر عن الاحداث والوقائع المجهولة فإن انسان عصر العلم خليق بأن يتخلص هو نفسه من أوهام الماضي وتقاليدته ويتحرر من قيوده وتجرباته ويفزو كل ميادين الحياة التي كان محرما عليه دخولها وأن يعبر بصراحة وأمام المآل عما يشعر به وأن يتصرف وفق ذلك . وليست حركات الشباب المتمرد وجماعات الهيبيزا تعبيرا عن هذه النظرة . وكما تقول احدى فتيات الهيبيزا الفرنسيات في تعريفها بنفسها وبكتاب لها عن بعض نواحي حياتها : ان عمرها ٢١ سنة ، ومهنتها عضو في احدى جماعات الهيبيز ، وديانتها البحث عن الحقيقة خارج المجتمع وفوق المجتمع عن طريق التحدى السافر وبطريقة منهجية منظّمة للتحريكات والقيود المفروضة عليها ، وذلك عن طريق اتباع حياة « روحية مسالة وجمالية من أجل تحقيق السعادة » . وواضح هنا أن كلمة « روحية » تشير الى تعاطي المخدرات ، وكلمة « مسالة » تعني « سلبية » ؛ أما كلمة جمالية فتعني في الاغلب « جنسية » . بل ان هذا الموقف المتمرد الذي يعبر عن نفسه بالاغراق الجنسي والمخدرات ، والذي قد يتخذ في بعض الاحيان شكل العنف يجد من بين الكتاب ورجال الفن من يدعو اليه بشكل أو بآخر كوسيلة للتحرر من القيود التي فرضها المجتمع على أفرادها . ويظهر هذا في الطوفان الجارف من الروايات والمسرحيات والأفلام التي تدور حول الجنس والعنف لدرجة أن أحد النقاد الأمريكيين يقرط أحسدى الروايات ويرفعها الى أعلى مستوى من الإبداع الفني ويدعو لقراءتها لاشي الا لانها تتضمن وصفا دقيقا وأمينًا للأغراق في ممارسة العادة السرية .

ولم يسلم المثقفون وكبار الكتاب من هجوم المتمردين لموقفهم السلبي الواضح من معالجة قضايا العصر وضيوب المجتمع في أمانة وجسارة وصراحة ، واعتبروا ذلك الموقف السلبي دليلا آخر على « خيانة المثقفين » الذين يفضلون الركون الى حياة الترف الهادئة الناعمة ، وبخاصة بعد أن حققوا لانفسهم الشهرة وذبوع الصيت، وتركوا حياة الكفاح والدفاع عن القضايا التي يؤمنون بها ، والتي كثيرا ما تعارض مع وجهات نظر الجهات الرسمية والطبقة الحاكمة . ولقد كان هؤلاء الكبار انفسهم من المتمردين في شبابهم ولكنهم اخفقوا في أن يسايروا حركة التطور

فتخلفوا عن سير الاحداث ، واصبحوا من دعاة التريث والسلبية والجمود ، وساروا في ركب المتأخرين والتفريين لاصحاب الجاه والسلطان بعد ان كانوا من الليبراليين .

واخيرا جاءت الثورة على العلم نفسه باعتباره اصل كل ما يعاينه العالم الان من ازمات، وظهرت دعوة غربية تدعو الى الانصراف عن العلم الطبيعي ، او التوقف عن العمل والانتاج في مجال العلوم الطبيعية ولو مؤقتا ، وتحويل الاهتمام بدلا من ذلك الى الانسانيات Humanities والعلوم الانسانية Human Sciences خاصة وان تقدم المعرفة البشرية في الفترة الاخيرة لم يكن متكافئا في كل الميادين بحيث تخلفت العلوم الانسانية عن اللحاق بالعلوم الطبيعية ، وترتب على ذلك كله ما نجده الان من تمجيد للعلوم الطبيعية ، وميل للسخرية من العلوم الانسانية والانسانيات . بيد ان هذه الدعوة للانصراف عن العلم موقف سلبي ولا شك لانها تعنى التراجع والتقهقر الى الوراء ، ونبد كل ما حققه العلم للآن والتنكر له . ولكن هذه الدعوة ذاتها تبين عمق الأزمة التي يمر بها العالم الان وبخاصة فيما يتعلق بموقفه من العلم . ولذا فقد ظهرت في الوقت نفسه دعوة اخرى اكثر ايجابية لانها تعترف باهمية العلم بل وتشجع على الاستمرار في البحوث العلمية في مختلف الميادين مع محاولة الاسترشاد في الوقت ذاته بحاجات المجتمع الفعلية ، وتوجيه هذه البحوث الى ما فيه خير الانسانية وصالحها ، على اعتبار ان الغاية الاخيرة من العلم هي الارتقاء بالانسانية ذاتها ، وان هدفه بالتالي هدف «انساني» بحث ، مع بلل مزيد من العناية بالعلوم الانسانية والانسانيات ومحاولة احياء القيم الاخلاقية والدينية واعادة ايمان الانسان في نفسه وفي انسانيته . وانصار هذا الرأي يرون ان الخطأ في الحقيقة ليس كائنا في العلم ذاته ، وانما هو يكمن في الطريقة التي يستخدم بها العلم وفي تطبيق مناهجه . فالشيء الذي يحتاج العالم اليه ازاء هذه الأزمة هو ان يرتفع الانسان بفهمه للطبيعة البشرية الى نفس المستوى الذي وصل اليه العلم . وقد ازداد الشعور الان بأنه لن يكون ثمة جدوى او فائدة فيما تحرزه العلوم الطبيعية والبيولوجية من نجاح وتقدم الا اذا وصلت العلوم التي تدرس الطبيعة الانسانية الى درجة مماثلة او على الاقل مقاربة من ذلك النجاح والتقدم ، فحينئذ فقط يكون للعلوم الطبيعية ذاتها مغزى ومعنى ومبرر لوجودها .

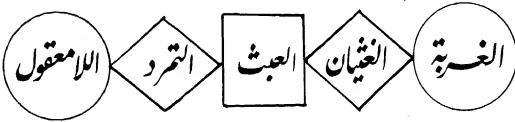
وليس من شك في أن الاعتراض والاحتجاج والتعمرد تعتبر لوائح حسن استخدامها من انجح الوسائل لتغير الأوضاع القائمة في المجتمع وتحسين ظروف الحياة على العموم . وكثير من الكشف العلمية والنظريات لم تظهر الا نتيجة لهذا الاعتراض على ما هو قائم على مجالات الدراسات الانسانية والاجتماعية ، بل ان نظريات جليليو وانشتين وغيرهما ليست في حقيقتها وجوهرها الا نوعا من التمرد على الواقع الذي كان سائدا في تلك الايام ، وذلك بالتشكك في طبيعة تلك الاوضاع ومحاولة ايجاد حلول واجابات وتفسيرات لها ومن الطبيعي أن يكون المتمردون من الاجيال الصاعدة وان ينتمي المحافظون الى الاجيال الاكثر تقدما في السن مع وجود استثناءات من ذلك . واختلاف نظرة الاجيال الى الاوضاع القائمة هو مظهر من مظاهر الأزمة الحالية ، وان كان يخلق في الوقت ذاته وبخاصة في امريكا أزمة عنيفة تهدد الاسرة والمجتمع نظرا لما يتميز به ذلك التعارض من عنف واستهتار بالغير من جانب الشباب . وقد تكون هذه الازمات اقوى واشد وضوحا في الغرب مما هي في بلادنا . ويرجع ذلك الى حد كبير الى تخلفنا في ميادين العلم والمعرفة على السواء ، وان كان يمكن ان نجد بعض التفسير لذلك فيما تمر به بلادنا من ازمات من نوع آخر ذات طابع سياسي وحربي على الخصوص مما يمنع من ان تتخذ هذه الازمات التي يمر بها العالم كل تلك الابعاد التي نجدتها في الغرب .

ومما يكن من شيء فقد وجدت هذه الازمات بكل تعقدها وتنوعها وضراوتها مجالات للتعبير عنها بصور واشكال مختلفة ، تكشف كلها عن عنصر الثورة على الاوضاع القائمة في الادب والعلم والسياسة والاخلاق والقيم بل والعلاقات الانسانية . والدراسات الخمس التي يضمها هذا العدد من المجلة تحاول ان تعرض من وجهة نظر كتابها بعض هذه الازمات ، او على الاصح بعض مظاهرها وان كان الاستاذ الدكتور أبو ريدة آثر ان يوسع من نطاق معالجته للموضوع بحيث شملت دراسته المعرفة العلمية بوجه عام وليس العلم بمعناه الحديث فحسب ، كما حاول ان يبين نوع الادلة على وجود الله في الازمنة والفلسفات السابقة قبل ان يتكلم عن الايمان في عصر العلم . الا ان هذه الدراسات الخمس تقدم لنا في مجموعها صورة واضحة عن جانب هام من العصر الذي نعيش فيه وما يحيط بهذا العصر من مشكلات .

أحمد أبوزيد

* * *

أمراض الفكر في القرن العشرين



سميها أمراض الفكر في القرن العشرين لأنها حالات من انعدام الوزن ينتهي فيها تفكير الإنسان إلى أن الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ليست إلا الفوضى . وهي حال يتجلى فيها العالم فجأة لصاحبه على حقيقة كربة ، فلا يرى فيه نظاما ولا معنى ، ولا يجد فيه مبررا لبقائه ، إذ يستحيل على المرء أن يكون متحركا أو عاملا أو حرا أو نافعا أو حتى متقبلا للحياة في عالم غير حقيقي . وإذا كان من المحال على المرء أن يقفز وهو ساقط ، فكذلك من المحال على إنسان أن يكون حرا في عالم غير حقيقي ، أو قل في عالم مهزوز عديم القيم ، أشبه ما يكون بعالم الأحلام والأوهام منه بعالم الحقيقة .

الدكتور محمد زكي العشماوي أستاذ النقد الأدبي بجامعة الكويت وجامعة الإسكندرية ، من أهم مؤلفاته : -
فضايا النقد الأدبي (دار الكاتب العربي ١٩٦٧) ودراسات في النقد المسرحي والأدب وفيم الحياة المعاصرة (الدار القومية ١٩٦٦) .

ان الحرية آخر الامر لا تتركز الا على ما هو حقيقي . انها تفترض حرية الارادة ، والارادة لا تكون الا بدافع ، والدوافع لا تنهض الا على الايمان ، فلا يقدر احد على فعل شيء الا وهو يؤمن بأنه فعل ممكن وذو معنى ، والايمان لا يتأتى الا بوجود شيء أو قل بوجود حقيقة ما . ومن ثم فان هذا الاحساس بانعدام المعنى والنظام من الحياة ، وبعدم توافر الحقيقة فيها سوف يقلع حريتنا من جذورها اذ لا يمكن للانسان ان يكون حرا في عالم من الأوهام ، أو في عالم غير حقيقي .

واذا انتهى الانسان بتفكيره الى موقف كهذا فلا بد ان بنعدم وزنه ، وتلاشى الروابط التي تربط بين اجزاء ذاته فتتبعثر هذه الذوات وتفرق ، وعيشا يحاول شتاتها أن يستقيم . من أجل هذا سمينا هذه الحالات الفكرية امراضا ، وهي في الحقيقة كذلك مهما دافع عنها اصحابها فزعموا انه لا جدوى من اتهامهم بالمرض ، ذلك لايمانهم بأنهم وحدهم القادرون على رؤية الأمور على حقيقتها ، سواء صح ذلك أو لم يصح ، فهم في أحسن الأحوال بل وعلى حد تعبيرهم ، المرضى الوحيدون الذين يدركون انهم مرضى في حضارة مريضة لا تعي بمرضها ، وهم يرون ان الواجب بتقصيص ان يجابهوا المرض وجها لوجه ، ففي هذه المجابهة الحل الوحيد للتخلص من هذا المرض أو الوصول الى النظام الذي يعوزهم ويعوز العالم . هذا اذا كان ثمة سبيل الى الايمان بان لهذا النظام وجودا على الاطلاق .

وهذه المجابهة اذا صحت ، تكون في الحقيقة شيئا ايجابيا جديرا بانتيابها ودراستنا ، لأنها - اذا تحققت - سوف تمثل الجانب الهادف الوحيد في مثل هذه الفلسفة الخطيرة . واذا جاز للمريض ان يجابه مرضه فيسبر أغشوار هذا المرض ، ويتغلغل الى جذوره فيعرف أسبابه ، ويتفقد على اسراره ، ويلم بما قد يؤدي اليه من نتائج وخيمة فان ذلك قد يمكنه من اتقاذ نفسه من الهلاك .

غير ان ثمة عاملا آخر قد يجعل لهذه الاتجاهات العشبية - اذا صح لنا ان نسميها كذلك - أهمية خاصة تدعونا لتأملها وبحثها ودراستها ، وهو ما قد يكون فيها من خطوة ايجابية تتجه نحو رفض قيم ينبذها انسان لفسادها ، وهذه بدورها تحتاج منه ان يلوذ بنفسه فيفكر ويحلل ويتوغل في أعماق ذاته بغية اكتشاف الحقيقة . وهذه المحاولة في ذاتها مفيدة لما فيها من ارياد جوانب الذات ، ومواجهة الحقيقة من ناحية ، ولما فيها من رغبة مخلص في العثور على جواب شاف لعلامات الاستهفام الكثيرة التي تحتاج الى اجابة أو حل من ناحية ثانية . في هذه الحالة سوف يكون لدى هذا الاتجاه ما يجعله جديرا بالدراسة لأنه سوف لا يشغل نفسه بمشكلة الشر وحدها ، وإنما قد يظفر الانسان بدافع آخر كامن وراء احساسه يمكنه من ادراك السر الدفين . وعندئذ قد ينتهي التفكير الى نوع من الهداية تتوهج عندها الحواس جميعا ويصل الانسان الى الاحساس بالانسجام مع الوجود . فليس غريبا ان ينتهي الضلال في الفكر الانساني بعد ان يطول به التمرد واليأس الى مرفا يجد عنده الملاذ ، هذا الرفأ قد يكون كشفا صوفيا أو موقفا دينيا .

ومن أجل ذلك كان لا بد لنا ان نلم بهذا الجهد الانساني الضخم الذي قد يبدأ أصحابه بالشكوى من صعوبات الحياة بل قل استحالتها ، وقد يسرفون في الصراخ من لا معقولياتها ، وقد تمضي عليهم فترة ، تطول أو تقصر ، وهم قاعدو الايمان منهوك القوى ، عديمو القدرة على السلوك ، ثم ينتهي بهم المطاف قبل ان تضع حياتهم سدى فيتحول الانهالك والسأم والغثيان والتمرد الى تحقيق الوحدة الداخلية والوصول الى شاطئ الأمان .

فاذا اضغنا الى كل ما سبق ان كثيرا مما اتجه اليه البحث عند هؤلاء ، وعلى الأخص فيما

كتبوا من مسرح أو قصص كان يهدف الى كشف الحجب عن البشر الذين يسترون نزعات الفوضى والوحشية واللاعقل القابعة في أعماق ذواتهم ، يحاولون اخفائها عن الناس ، ويتخذون لذلك مسا استطاعوا من اقنعة تارة باسم الدين ، وطورا باسم الحياة البرجوازية المحترمة . نقول اذا أضفنا الى ما سبق أن في آداب هؤلاء محاولة التعرف على انسان العصر الحديث على حقيقته ومحاولة استبطان ذاته ، ثم ادراك النزاع القائم في نفسه بين ما هو حيواني صرف وبين ما هو انساني نبيل ، امكننا أن ندرك ضرورة اهتمام النقاد والباحثين في منتصف القرن العشرين بأدب هؤلاء ودراسته وبحثه .

بقيت بعد ذلك نقطة أخيرة لعلها أقوى المبررات التي تدفعنا الى العناية بأدب هذه الاتجاهات المعاصرة على الرغم مما قد يبدو فيها من حساسية عبثية أو من عدم إيمان بحقيقة العالم ، وهي أن في اتجاه المعاصرين فلسفة ثورية تقوم على السخرية من (أدب التنصل) (١) البرجوازي أو ادب الكتاب المأجورين حيث تصير أكثر حوادث الوجود ابتذالا في حياة الانسان على حد قول سارتر - بمثابة رموز ، وحيث تفترس الاشياء الخيالية الأمور الواقعية .

وعلى الرغم من أن سارتر لا يعتقد في رسالة لطبقة العمال ، ولا في أنها تتمتع بفضل على غيرها في حالتها ، فهي مؤلفة ، أي طبقة العمال في رأيه ، من رجال عاديين وجائرين ، ويمكن أن يضلوا ، وغالبا ما يخدعون ، فانه لا يتردد مع كل ذلك من القول (بأن مصرير الأدب مرتبط بمصير الطبقة العاملة (٢)) كما لا يتردد في الاعلان بأن مهمة الأدب كما يراها هي (تجلية العلاقات بين الوجود والعمل من ثابايا موقفنا التاريخي .) فهل المرء من صنع غيره ؟ أو من صنع نفسه ؟ وما العمل ؟ وما الغاية والوسائل في مجتمع مبني على العنف ؟ ان الاعمال الادبية المستوحاة من مثل هذه المهام لا يمكن أن تهدف الى اعجاب الغير ، ولكنها تقضب وتقلق ، وبما انها ثمرة عذاب وتساؤل . فاذا منحنا فيها النجاح لم تكن صنوف مسلاة ، بل مسائل تستغرق التفكير ، ولا يعرض فيها العالم كي (يرى) بل كي (يغير) . ولن يفقد بذلك شيئا ، هذا العالم العتيق البالي البفيض المريض بل سيكون امره على نقيض ذلك) .

هذا ما يقوله سارتر ، واذا أنت تتبعته ماكتبه عن موقف الكتاب ، وعن تقسيمه لهم الى ثلاثة اجيال عرفت أن الجيل الثالث الذي بدأ عقب هزيمة فرنسا اثناء الحرب العالمية الثانية كان من أهدافه الكشف عن زيف بعض الاتجاهات البرجوازية في الأدب ، ثم بيان ما للأدب من تأثير ايجابي في توجيه التاريخ وتغييره باعتباره الممثل للضمير الحر في مجتمع منتج . بل ان سارتر ليختتم هذا الفصل بحقيقة ثورية خطيرة عندما يقرر أن فرصة العالم في النجاة محصورة في الأدب .

واذن فهذه الاتجاهات الثورية الجديدة تزعم أن في أعماقها ثورة لا تهدف الى تبصيرنا بالعالم من حولنا فحسب ، بل تريد أن تتجاوز ذلك الى محاولة للتغيير ، واذا صح هذا الزعم فان دراستنا لآلوان هذا الفكر سوف لا تكشف عن فهمنا لأشد مشاكل الانسان المعاصر عمقا بل سوف تبرز الى جانب ذلك ما يحاول هؤلاء أن يضيّفوه من أبعاد جديدة للتغيير ، ولربط انتاجنا الأدبي بتطور فكرنا المعاصر وقيمه الجديدة .

وجدير بنا الآن بعد هذه المقدمات أن نعرض لأهم ما جاء في كتابات هؤلاء من فكر ، ومحاولين

(١) ما الأدب لسارتر ص ٢٠٨ وما بعدها

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٢

(٣) المرجع السابق ص ٣٦٧

ادراك ما ينطوي عليه من المشاكل الروحية والفكرية اعصرنا الحاضر ، وما يمكن أن تضيقه من جديد حتى تكون على بينة مما يدور في عالمنا من أفكار قد يتأثر بها شبابنا وهم على غير علم بما ينفعهم منها أو ما يضر .

✽ كولن ويلسون ومشكلة الغريب :

لم يكد يمر صيف عام ١٩٦٦ حتى كان اسم كولن ويلسون Colin Wilson على كل لسان يملأ اسماع الأدباء في شتى أنحاء الأرض ولم يكن قد جاوز الكاتب في ذلك الوقت العام الرابع والعشرين من عمره ، ولكن كتابه المشهور (الغريب) أو (اللامنتمى) The Outsider الذى طبع سبع مرات في الفترة ما بين مايو ويوليه سنة ١٩٥٦ كان قد جعل اسم هذا الكاتب الشاب يحتل ، ما بين عشية وضحاها ، مكانة لا تقل عن مكانة شيوخ فلاسفة العصر وأدبائه .

وليس يعني في قليل أو كثير أن نتوغل في الحديث عن الضجة الكبيرة التى أثارها هذا الكتاب عند صدوره ، ولا عن تعليقات الصحافة وكبار الكتاب والأدباء وإنما الذى يعنينا حقيقة هو ما أثاره الكتاب من مشاكل تتصل بموضوعنا الذى نتحدث فيه ، وهو موضوع الغربة التى يعانى منها مفكرو هذا العصر ، ماكنهها ؟ وما الدوافع التى ساعدت في إيجادها ثم ما السبيل الى التخلص منها أو تفادياها ؟

إن مشكلة الغربة قديمة فيما يبدو ، فهى وإن كانت تأخذ شكل الظاهرة العامة عند البارزين من مفكرى هذا العصر ، وعلى الأخص من ظهر منهم بعد الحرب العالمية الأخيرة ، إلا أن الغربة مرض تمتد جذوره الى أبعد من هذه الفترة ، مرض متصل بتصدع الذات أو انشقاقا نتيجة لعدم توافرها أو انسجامها مع المجتمع الذى تعيش فيه . وإذا كانت المشكلة في صميمها هى مشكلة الفرد الذى لا يتلاءم مع المجتمع ، فلن تكون من هذه الناحية مشكلة جديدة بأى حال ، فإن التصدع بين الذات والمجاعة ظاهرة لا تتصل بعصر دون آخر . لقد عرفنا هذه الغربة في أدب الواقعية القديمة التى يمثلها بلزاك وموباسان ، ورأيناها تتجه الى الكشف عن الشرور والآثام الكامنة في النفس البشرية . ولا يخفى على القارئ ما كتبه بلزاك قيماسماه بالكوميديا البشرية ، فقد جمع فيها ما يقرب من مائة وخمسين قصة وجعلها في مجموعات تحمل هذا الاسم الشهير اسم (الكوميديا البشرية) وفيها يصور الكاتب البخل والخسة والدنائة والوصولية والنفاق الى غير ذلك من أمراض اجتماعية وفيها كذلك تصوير لشخصية البطل الفرد المحطم المنعزل عن المجتمع . وقد هاجم جوركى هذا النوع من الأدب فقال :

(أن أهم موضوع يتناولوه الأدب الأوربي وأدب روسيا في القرن التاسع عشر هو الفرد ومعارضته للمجتمع والسلطة والطبيعة . وكانتوفرة الأساسات السلبية تحمل الفرد على مقاومة المجتمع ، لأن الفرد كان يشعر بأن المجتمع يسحقه وأن شيئا يحول دون نموه . ولكنه كان يفهم فيما سيشأ أنه السبب في الابتذال والأجرام اللذين يقوم عليهما المجتمع . وكان أدبنا حتى نشوب الثورة يركز على الرجل وما يصادفه من حوادث مثيرة تجعله يشعر أنه سجين حياته ، وأنه غير نافع للمجتمع .

فكان يبحث عن مكان مريح فلا يجده . فيحزن الألم في نفسه ويتلاشى هذا الرجل اما في صلح ذرى مع مجتمع يبنضه أو في تعاطى المخدرات والانتحار (١) .

ولقد كان ستيونسكي من أكثر كتاب روسيا إمعانا في تصوير هذه الحرب من نفسية الأفراد العزولين أو المرضى أو المذبذبين بشعور مريض نتيجة للنفس المظلمة المضطربة التي لا تجد نفسها راضية أو متوائمة مع المجتمع الذي تعيش فيه . فاذا انتقلنا إلى أدباء وشعراء الرومانسية وجدناهم أكثر الناس تعبيرا عن معنى الغربة التي هي في أساسها مشكلة اجتماعية تقوم على شعور الفرد بالانفصام عن مجتمعه . فكلنا يعلم أن الأدب الرومانسي أدب غريب قد بعثت الهوة بين ما يتوقعه وبأمل فيه وبتربيته ، وبين واقعه المرير الأليم ، فهو من ثم أديب متطلع إلى عالم آخر ، عالم من المثل يحقق فيه ولو عن طريق الأحلام والرؤى والخيالات ما لم يحققه في عالم الواقع . بل لعل الأدب الرومانسي هو أكثر الأدباء إمعانا في الشعور بمحن الحياة . والمبالغة في الأحساس بها مما جعله يهرب من الواقع وينعزل ، لأنه لم يستطع أن يجد لذاته صورة في مجتمعه فيصيبه الأسى والحزن والسأم .

إذن فالغربة بهذا المعنى الاجتماعي غربة قديمة تتصل بعصور أخرى غير عصرنا الحديث ، ولكن هل هذه الغربة التي صورنا من مظاهرها ماسورنا هي ذاتها الغربة التي حددناها لنا كولون ويلسون في كتابه (الغريب ؟) وإذا لم تكن ، فما الفرق بين الغربة الرومانسية أو غربة القرن التاسع عشر وغربة القرن العشرين ؟

إن كولون ويلسون لم يتركنا حيارى إزاء هذا السؤال ، فقد أجاب هو بنفسه عليه عندما حدد لنا الفرق بين غربة الرومانسي وغربة الواقعيين المعاصرين . فالفرق عنده بين الغريب الرومانسي والغريب الواقعي الحديث هو أن الأول برغم حيرته وشككه وذهابه كل مذهب في سبيل العثور على الحقيقة لم يفقد الإيمان بها ، وعلى الرغم من التصدع القائم بينه وبين مجتمعه لم يأس اليأس التام من وجود الحقيقة . فهو وإن طال بحثه عنها ، وتردده على بابها ، ومداومة البحث والتنقيب عنها ما يزال يتطلع إليها وكله أمل بما عساه أن يأتي به الغد القريب من نتائج قد تحقق له ما يسعى إليه . ومن ثم فإن الغريب الرومانسي لا يجد الحقيقة ولكنه على يقين من وجودها . أما الغريب الواقعي فهو لا يفهم ما يعنيه إنسان بالحقيقة ، أو قل بتعبير آخر أنه إنسان عاجز عن الإيمان بوجودها . فالعالم في رأيه مفتقد للحقيقة ، عالم زائف قائم على اللامعقول والفوضى ، وهذا وحدهما في نظره هما الحقيقة .

وإذا كان غرباء الرومانسية يرون من الحكمة أن تتغافل عن بعض مظاهر اللامعقول ، وأن تحاول تحقيق الانسجام والموازنة مع عالم في مجموعه يسوده النظام ، فإن غرباء الواقعية الجديدة يرون أن من واجهم مواجهة هذه الحقيقة على نظامتها وبشاعتها ، لأنهم لا يستطيعون أن يعترفوا بغير الحقيقة ، وما دامت هذه هي الحقيقة في نظرهم فلا بد من إعلانها والتحدث عنها في غير مواربة .

هذا هو مجمل التمييز الذي أوضحه كولون ويلسون في كتابه عن غربة الرومانسيين وغربة الواقعيين الحديثين . ويحاول ويلسون بعد ذلك أن يشرح ظاهرة الغربة ، ويكشف عن مقومات شخصية الغريب ، ويحدد لنا ملامحها فيعرض علينا صورة من صور هذا الغريب مأخوذة من شخصية بطل رواية « الحميم » للكاتب الفرنسي هنري باربوس Barbusse وهي رواية ظهرت في أوائل هذا القرن . وشخصية بطل (الحميم) هي شخصية تقارب في مفهومها ومدلولها العام صورة الغريب الذي يعنيه كولون ويلسون .

وتقوم فكرة الرواية على أن رجلا قد حرك الريف إلى المدينة . وعمل في وظيفة في أحد - مضارب باريس . ويسكن حجرة في أحد فنادق المدينة . وهو رجل متأمل مستبطن لأعماق

الذات ، راغب في ادراك الحقائق ، وإن كان لا يؤمن كثيرا بالفلسفة وحقائقها ولا بعبأ بالدين . على أن الكاتب قد استطاع بطريقة محسوسة أن يضع لنا هذا البطل في موقف يحدد لنا منه موقفه تجاه العالم ، وذلك عندما يقع فجأة على شعاع من الضوء يراه وقد انبثت اليه من الفرفة المجاورة ، فيقف على سريره ويكتشف أن هذا الضوء قد جاءه من ثقب من أعلى الحائط . فكان هذا الثقب بمثابة النافذة الصغيرة التي يطل منها هذا الرجل على العالم الحقيقي ، فاخذ يقف كل يوم على سريره وينظر من هذا الثقب ويشاهد ما يجري بداخل الحجرة المجاورة له ، وبطل على هذه الحال يرقب ما يدور في الحجرة المجاورة كل ليلة حتى مضى على ذلك شهر كامل . واستطاع من خلال هذه المدة أن يشاهد ما يشير غرائزه أحيانا من اوضاع جنسية لامرأة تتجرد من ثيابها ، الى مناظر أخرى تثير في نفسه ألوانا من العواطف مختلفة ، فيها أحيانا الحنان والحب وذلك عندما يقع بصره على رؤية عاشقين يبت كل منهما القرام لصاحبه ، الى غير ذلك من مشاهد ، على أن الذي يهمني آخر الأمر أن كل هذا الذي وقع عليه بصره من خلال هذا الثقب هو في الحقيقة مناقض أشد التناقض لما يحدث في العالم الخارجي . ندرك هذه الحقيقة الأخيرة عندما يلتقي هذا البطل في آخر روايته بمؤلف يتحدث في حفل عام عن رواية له ألفها وصادقت نجاحا، ويذكر هذا المؤلف أنه قد استطاع بروايته أن يصور الإنسان على حقيقته ، وأن يستخرج لنا كوامن النفس الإنسانية ، وذلك حينما جعل شخصية من أشخاص روايته ثقباً في حائط غرفته لمشاهدة منه ما يقع في الغرفة المجاورة ، وبعد أن انتهى المؤلف من عرض قصته على الحاضرين في هذا الحفل يعجب الناس بروايته أيما إعجاب . ذلك لأنهم يرون فيها البراعة كل البراعة في عرض للطبيعة البشرية من وجهة نظر واقعية . غير أن بطل (الجحيم) عندما يسمع تحليل الجمهور واعجابه بقصة هذا الرجل يصيبه النفور ، ويقف موقفا سلبيا ، فلا يبدى إعجابه ولا يشارك الجمهور حماسه ، ولا يرى معه أن في هذه الرواية أى مظهر لصدق الحياة الإنسانية.

فقد سبق له أن خبر بنفسه عن طريق تجربته طبيعة الإنسان . وعرفها تمام المعرفة ، وأدرك الهوة السحيقة بين ما يخلعه الإنسان على نفسه من مظهر خارجي وبين الحقيقة الكامنة في أعماقه، وأحس أن طبيعة الحياة في المجتمعات المتحضرة وما تفرضه من سلوك خاص تحجب عن الإنسان حقيقته الأصلية ، ويحاول أن يخدع نفسه بالمظاهر السلوكية ، وبالفلسفة أو بالدين مقنعا كل مافي أعماق ذاته من نزعات وحشية ومن فوضى وكأنه كائن راض عاقل متحضر .

من هذه القصة التي كتبها (باربوس) والتي استعان بتحليلها كولن ويلسون يمكننا أن نتصور صورة الغريب عند ويلسون : أنها صورة الإنسان الذي أدرك اللحظة ما أن كل مشاهد الحياة اليومية وأحداثها إنما تخفى عن الإنسان الحقيقة المرعبة التي هي زيف هذا العالم وفساده، وأن هذا الغريب متى ما وقعت عينه على الحقيقة تغيرت صورة الوجود في نظره ، فأسمى وقد انشق على ذاته وتقد توازنه ، وإذا بهذا العالم يفقد قيمته في نظره .

يشبه موقف الغريب هذا موقف رجل يجلس في دار من دور السينما يشاهد عرضا لرواية ما ، تمر أمام عينيه مشاهد الرواية ، الواحد تلو الآخر وهو مشغول بما يرى ، منصرف بوجدانه وأحاسيسه إلى ما يدور أمامه من أحداث ، وإذا بالعرض يتوقف فجأة لعطل أصاب الجهاز ، وإذا المشاهد التي تدور أمام الرجل تتوقف ، وإذا الرجل يجد نفسه يواجه الحقيقة مرة واحدة فيدرك أن ما كان يدور حوله ليس الحياة ، بل كان مجرد وهم من الأوهام . عندئذ يبدأ هذا الرجل في مجابهة الحقيقة المؤلمة : حقيقة أن كل شيء كان خداعا - أن مثل هذا الموقف الذي يعاينه هذا الرجل هو بعينه الموقف الذي يعاينه الغريب عندما يكتشف فجأة أن كل ما حوله في

هذا العالم. باطل الأبطال . من هنا تبدأ مشكلة الغريب وببدا يتساءل كيف يمكنه أن يقبل الحياة التي قبلها غيره مع علمه بأنها حياة غير حقيقية .

وهنا يتفرع سؤال آخر . ماذا يمكنه أن يصنع بحياة لا معنى لها ولا حقيقة من ورائها ؟ وإذا كان هذا هو السؤال الذي يسأله الغريب لنفسه ، فماذا فعل ويلسون في كتابه للإجابة على هذا السؤال ؟ وكيف تخلص من غربته وهو على هذه الحال من التشاؤم وعدم اليقين ؟ هل رفض الوجود رفضا مطلقا ؟ لكي يجيب ويلسون على هذه الأسئلة بدأ يستعرض جملة أشياء ، فعرض علينا أولا آراء نيتشه في هذه القضية . فبعد أن كفر نيتشه بالفلسفة القائمة على العقل والعقل وحده ، والتي سادت المذاهب الأوروبية في عصره ، وبعد أن رفض فكرة تأليه العقل ، أشفاقا مما عساه أن يؤدي إليه هذا التأليه من فصل الفكر عن الحياة . بعد أن أكرر نيتشه كل هذا دعا إلى فكرة الإنسان الأعلى التي تدعو إلى ضرورة العمل على خلق إرادة قوية تدفع بالفرد إلى حياة أكثر فاعلية ونشاطا وحيوية ، على أن يسخر الإنسان في سبيل ذلك كل طاقاته الجسمية والعقلية والعاطفية . وجاءت فلسفة نيتشه هذه نتيجة للثورة على الفوضى والفساد الذي ينتشر أفقيا فيشمل جميع نواحي الحياة البرجوازية القائمة على سياسة انصاف الحلول . فانها في أساسها فلسفة تنهض على كفر بالواقع ثم التماس الحل في تصور ديني لا يقف العقل فيه منفردا، وإنما تشاركه عاطفة وإرادة تسعيان إلى تحقيق حياة أكثر خصوبة وأكثر غنى للإنسان .

وبعد أن ينتهي ويلسون من عرض أفكار نيتشه ينتقل إلى ما حاوله دشتيوسكي في اقتراح الغريب مما يعانيه حين يرى نفسه وجها لوجه أمام الشر الكامن في أعماق النفس ، والذي يصيب الإنسان يربب هائل حين يراه . لقد عبر دشتيوسكي في قصة (الأخوة كراماتوف) عن صورة هذا الشر وشغلته فكرة الألم والشقاء التي يعاني منها إنسان هذه الأرض . فقد أبرز لنا صورة مرضين هما قسوة الإنسان السادية ونقيضها مازوكية المخلوق العفن الفاسد الذي يستمتع بعذابه . وليس خافيا عن دشتيوسكي شغفه بتصوير هذين الجانبين من الألم، والعذاب في النفس الإنسانية . وكان من أبرز شخوصه الأذلاء المرضى شخصية إيفان كراما تروف الذي رفض قبول العالم لما فيه من قسوة وآلم، وقد حاول إيفان أن يحلل العالم ، وأن ينتهي في تحليله لهذا العالم إلى أن فكرة الألم فكرة مستبدة بهذا الكون ومتغلغلة في أعماقه ، ومن العسير استئصالها . ومن ثم فهو ألم سرمدى لا ينتهي . على أن دشتيوسكي لا يوافق على هذا التحليل المبني على العقل وحده ، ولا يعتقد أن الموقف العقلي بقادر - إذا عمل منفردا - على بلوغ الحقيقة وراء هذا العالم . فان رؤية الألم وحده مسألة تعتمد على العقل وينقصها الإيمان . ويوافق ويلسون على هذه النتيجة غير أن ويلسون مع إيمانه بما دعا إليه نيتشه ودشتيوسكي من ضرورة التوفيق بين الفكر والإرادة والعاطفة والقوى الجسمية جميعا ، وإيجاد الوحدة بين كل هذه العناصر فإنه ما يزال يرى أن مشكلة الغريب تنحصر في افتقاره لهذه الوحدة . ونعود للسؤال من جديد ، ماذا يمكن للغريب أن يفعل إذا كان تفكيره عقليا صرفا ؟ تلك هي المشكلة العويصة التي تجابه الغريب .

على أن تحديد الغريب لمشكلته على هذه الصورة قد مهد السبيل أمامه لحصر ما يحتاج إليه من وسائل الخلاص . أنها إذن مشكلة الإنسان العاقل الذي فقد إيمانه بالله ولم يجد ما يعوضه عن هذا النقص . إنها أزمة العقل المسيطر على إنسان فاضعف العقل الصرف مركز الإشعاع العاطفي في الإنسان وهو العقيدة الدينية . من أجل هذا نادى ويلسون بضرورة تنمية ملكة الرؤيا والتكشف الصوفي عن طريق الإرادة . ذلك أن العقل الحديث يشك في إمكان حدوث هذه الرؤى إلا إذا كانت شيئا صادرا عن الإرادة . ومن ثم فإن الرؤيا عند ويلسون ليست رؤيا القديسين

والأنبياء ، أو ليست هي الرؤيا التي تحدث لانسان كشف عنه الفطاء ، وانما هي الرؤيا التي تخلقها الإرادة خلقا . وفي مقدور الإرادة اذا قويت ان تصبح عاملا حيويا قادرا على أحداث الرؤى . من هنا يتضح لنا كيف استطاع ويلسون ان يلتقط من نيتشه ركنا هاما من أركان فلسفته وهي ضرورة تحول الفرد الى قوة دافعة وإرادة خارقة تمكنه من تحقيق ما خفى من إمكاناته . ومن ثم يصبح لوجود الفرد معنى أو طعم .

من أجل هذا دعا ويلسون الى تطوير الإرادة وتنميتها وبالتالي تطوير ملكة الرؤى وتنشيطها . وهو هنا يتفق مع ما دعا اليه بعض المتصوفة الانجليز ، وما تدعو اليه الفلسفة الهندية . وما انتهى اليه التصوف اليوناني الحديث جورديف . Gardjeff ويحاول في نهاية كتابه ان يدرس لنا مجمل أفكار هؤلاء المتصوفة واحدا بعد الآخر وهو في عرضه لهذه الأفكار يكشف لنا عن السبل التي تمكن الانسان من تنمية ملكة الرؤيا عنده . فليس الانسان بقادر على ان يجلو عن نفسه ما يعتربه من صدا أو ما يفلت احساسه من سحابة الا اذا ظفر بشيء من السلام النفسي والهدوء الروحي ، فالذي يحجب عن الانسان هذا الفدر من الصفاء ليس الا ما يفرق به نفسه من مشاغل ترتبط بالحياة اليومية المادية ، ومن أمور تتصل بالسعى للرزق ، وما يتطلبه بقاؤها من الخوض في غمار الحياة العملية .

ومع إيمان ويلسون بأن هذه الأمور مسائل ضرورية بالنسبة لحياة الانسان على الأرض ، الا انه يوافق على ما يدعو اليه ولهم بليك وغيره من المتصوفين من أن التأمل الروحي قد يؤلف بين الانسان والوجود . ان مثل هذا التأمل قادر على ان يحرر العقل من سلطان المادة ويجعله ينمو مع ما ينمو حوله من عناصر الطبيعة . وعندئذ سوف يكون لكل شيء معنى روحي ، فالأرض والماء والنور والثمار والأزهار لن تصبح في هذه الحالة مجرد ظاهرات طبيعية يستفيد منها الانسان حتى اذا بطل نفعها بطل التفكير فيها ، ولكنها كما تقول الفلسفة الهندية تصبح أشياء ضرورية في تحقيق الوحدة بين الانسان والوجود ، بل وفي تحقيق معنى الكمال . فكما ان كل نغمة من نغمات السيمفونية ضرورية لبوغ كمالها فكذلك كل ظاهرة من هذه الظاهرات الطبيعية ضرورية للوصول الى هذه الوحدة . فقد أدركت الفلسفة الهندية بنظرتها الى الطبيعة أن حقيقة هذا العالم موضوع بالغ الأهمية يدعون الى أن ننشئ علاقة واعية بيننا وبين كل شيء فيه ، والا تكون صلتنا به مجرد صلة الاستطلاع العلمي أو النفع المادية . وإذا كان انسان العصر الحديث أو قل المدنية الحديثة يوجه تيار فكر ويركزه نحو حياته الخاصة وما تدور عليه من ربح أو خسارة ، ويترك ما عدا هذا من مظاهر الحياة فلا يشغل نفسه بشيء منها وعلى الأخص هذا الجانب الروحي ، فان مثل هذا جدير بأن يولد بدوره انفصالا غير طبيعي بين الانسان والوجود . (١)

وهكذا ينتهي ويلسون بعد عرضه لأفكار المتصوفة الى أن فكرة الخلاص من محنة الغربة التي أحسن عرضها في كتابه إنما هي رهينة بتنمية ملكة الرؤى والكشف الصوفية ، وان وصول الانسان الى لحظات الكشف هذه تحرره أولا من التفكير العقلى المجرد الذي أثبت انه غير قادر وحده على ادراك أى معنى حقيقي وراء هذا العالم ، وسوف تساعد ثانيا على أن تفتح امامه مصادر أخرى لتبع كثيرة في الحياة ، لم يكن تفكيره المادى اصرف يمكنه من الاستعانة بها . فاذا أضفت الى هذا ان مثل هذه اللحظات الصوفية سوف تسد حاجة عاطفية كانت تنقص الغريب نتيجة ضعف عقيدته الدينية أمكننا أن نذكر الى أى حد كانت أزمة الغريب أزمة فقدان للإيمان ، يظل فيها على حال من القلق والتأمل والعذاب حتى يظهر شيء يشبع عنده عاطفته الدينية

المفقودة ، عندئذ سوف لا تبقى النظرة إلى الشر هي الغالبة على تفكير الغريب ، وبالتالي لن يكون الاهتمام بمشكلة الشر ، والبحث الملح عن مبررات هذا الشر هي الشيء الوحيد الذي يملأ على الغريب حياته ، إذ سوف يعود اليه آخر المطاف شيء من الاطمئنان وشيء من الثقة بأن بقية من الخير ما تزال في العالم .

وبعد فهل ثمة من حقيقة يريد أن يثبتها ويلسون بعد هذا العرض المفصل لمشكلة الغريب ؟ وإذا كانت فكرة الخلاص هذه هي نهاية المطاف فما الذي يريد بنا الكاتب أن ندركه في النهاية؟ هل استطاع الكاتب أن يثبت على حد قوله : (انه من الممكن استنباط موقف ديني استنباطا منطقيا بحثا من موقف فلسفي ، وأن الإيمان ليس شرطا أساسيا من شروط الدين .) (١)

ان كل ما نستطيع أن نحدد من أسس لفكرة الخلاص هذه يمكن تلخيصه في الآتي :

أولا : أن ويلسون لا يعتقد أن الاعتماد على التفكير العقلي المجرد بقدر على حل مشكلة الغريب ، فان ثمة امكانيات أخرى في الانسان لابد من استغلالها وتطورها للكشف عن مبررات الشر الذي حاق بالبشرية والذي هو في الحقيقة سر من أسرار أزمة الغريب الكبرى ، وأن هذه الامكانيات تنحصر في قدرة الانسان على الاستفادة من قوى ثلاث ذكرها نيتشه وأيدها ويلسون بكل اهتمام هي قوة الإرادة وقوة العقل وقوة العاطفة . وأن إيجاد الوحدة بين هذه القوى هو الوسيلة الوحيدة لتحقيق التوازن النفسي أو التكامل النفسي عند الغريب .

ثانيا : ان الغريب الذي ضعفت عنده العقيدة الدينية نتيجة لسيطرة التفكير العقلي الصرف الذي هو ظاهرة عامة في حياتنا المعاصرة ، بحاجة ماسة إلى بديل ليشتبع عنده العاطفة الدينية ، ويوجد عنده الملاذ الذي يبحث عنه . على أن الموقف الديني الذي انتهى اليه ويلسون ليس منبثقا — كما أوضحنا سابقا — من إيمانه بالله وباليوم الآخر والثواب والعقاب ، وإنما هو يعتمد في المقام الأول على فكرة الخلاص وتحرير الانسان من معتقدات وهمية، وعلى الأخص فكرة الخطيئة الأولى التي تسيطر على الانسان المسيحي والتي تقف حائلا بينه وبين رؤية الحقيقة . وأذن فليس أمام ويلسون فيما انتهى اليه من موقف ديني إلا الاعتماد على تدريب قوى الانسان حتى ينتهي إلى نوع من الرؤى النابع من الإرادة يكشف بعض جوانب الخير في الوجود ، ومن ثم يحقق له حياة أكثر غنى وأكثر سعادة .

العيب والتمرد واللامعقول عند الوجوديين :

ليس من شك في أننا نستعرض ونحن نقرأ كتاب الغريب لكون ويلسون كثيرا من الأفكار والفلسفات والآراء التي نراها شائعة عند الوجوديين منذ ظهر المذهب في كتابات الفيلسوف الدنماركي كير كجارد إلى ما انتهى إليه المذهب عند الكاتب الفرنسي المشهور جان بول سارتر .

ان مشكلة الغريب ذاتها مشكلة وجودية . بل ان الفلسفة الوجودية تبدأ عادة من موقف يشبه موقف الغريب تماما . ذلك أن نقطة البدء عند الوجوديين هي صدمة من الانفعال تهز الانسان فجأة عندما يدرك أن الحياة لا معنى لها .

وعندما يستغرق الانسان هذا الاحساس المفاجيء يشعر بغربة عن هذا العالم . بل ان

كلمة الغربة نفسها اصطلاح عند الوجوديين ، يتردد في كتاباتهم فقد كتب البير كامى (١٩١٣ - ١٩٦٠) تحت عنوان (رؤية غربة العالم) يقول :

(لئن كآتت الطبيعة مألوفة لدينا ، فذلك لاننا نرسم على سطحها تخطيطات عاداتنا . وإننا لسنا في اتصال معها ، بل مع الأفكار والرغبات التى تلقينا عليها . ان في ادراك الطبيعة كشفا لما هو من قماش آخر غير الوعى البشرى . ان العالم برى ، اذ ذاك ، كثيفا وغريبا : درجة اقل ، وتبرز الغرابة : ان يدرك احدنا ان العالم (كثيف) ، ويشعر الى اى حد يبدو حجر ما غريبا ، وبأية قوة تستطيع الطبيعة أو منظر ما ان ينكرانا . ان في أعماق كل جمال يرقد شيء لا انساني . وهذه الروابي ، وعذوبة السماء ، وأشكال الأشجار هذه ، هاهى ذى كلها في اللحظة نفسها تفقد المعنى الوهمى الذى كنا نلبسها اياه ، ونصبح منذ الآن أبعد من حبة ضائعة . وهكذا تعود الينا عبر ملايين السنين عداوة العالم البدائية ، ففي لحظة واحدة ، تكف عن ان نفهمه ، لاننا طوال قرون لم نفهم منه الا الوجوه والرسوم التى كنا نكسبه اياها مقدما ، ولان القوى تنقصنا بعد الآن لاستعمال هذه الحيلة .

ان العالم يفلت منا ، فلا ندركه ، لانه يعود كما كان ، وهذه الزينات التى قنعناها العادة تعود كما كانت . انها تباعد عنا ... شيء واحد : كثافة العالم. هذه وغرابته ذلك هو العبث (١)

ان انعدام المعنى في الحياة ، والذى يقرره البير كامى في هذه السطور السابقة ، منشأ في الحقيقة تلك الغربة التى تحدث عنها كولون ويلسون . بل انهما معا ليعتقدان ان هذا الشعور باللامعنى للحياة هو نقطة البدء التى منها يبدأ الغريب والوجودى مرحلة المجابهة ، مجابهة الواقع الأليم ، التى سوف يقف فيها وجهها لوجه امام حقيقة مرعبة يدرك مندها المرء كما يقول سارتر أنه (محكوم عليه بالحرية) وفي هذه اللحظة يبدأ العمل الذى قد يكون مرا واليما ، ولكنه الوسيلة الوحيدة لحل مشكلة جديدة لم تكن في الحسبان ، أو بمعنى آخر لم تكن ظاهرة لعين الغريب أو الوجودى . ذلك لاننا كما يقول كامى نرسم على سطح الحياة تخطيطات عاداتنا . وهذا الالتقاء بين الانسان وبين حقيقة ذاته أو حقيقة العالم من حوله هى ما يسميها الوجودى بلحظة خروجه وخروج الأشياء من انغموس . (٢)

اذن فالغرابة وثيقة جدا بين الغربة التى وأبناها عند ويلسون وبين الغربة التى يحسها الوجودى . والفرق بين ويلسون وغيره من أصحاب المذهب الوجودى ليس الا في الدراسة التفسيرية أو التحليلية للمشكلة نفسها ، كما يكمن الفرق كذلك في النتيجة التى ينتهى اليها كل مفكر من هؤلاء . فقد يختلف ما انتهى اليه البير كامى مع ما انتهى اليه كولون ويلسون ، وقد يختلف كل منهما مع ما وصل اليه سارتر ، وقد يختلف الجميع عما دعا اليه كيركجارد أبو الوجوديين . ولكن ذلك كله لا ينفى وجود الشبه الكبير في الأسس والأفكار التى قامت عليها اتجاهات هؤلاء جميعا .

ولعل من الدلائل الواضحة على وجود هذه لأسس المشتركة بين هؤلاء المفكرين ان شخصية (أغريب) نفسها كانت موضوعا لقصة كتبها البير كامى وصدرت عام ١٩٤٢ أى قبل ظهور كتاب (الغريب) لويلسون بأربعة عشر عاما ، بل من الذى يشك في ان ما جاء في قصة الغريب للبير

(١) كامى والتعمد تأليف دويير دى لوبيه ترجمة د . سهيل ادريس ص ١٢ ، ١٣ ، العبث لكامى ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٢) الفتيان لسارتر ترجمة سهيل ادريس ص ٢٥

كأني ما هو الا تأكيد وترديد لما جاء في قصة (الفتيان) لسارتر والتي ظهرت عام ١٩٣٨ . ففى الفتيان ما في الغريب من رغبة في انكار كل قيمة للحياة ، وفي كل منهما هذا الاحساس بالقلق والنفور والتصدع انقالم بين الفرد والمجتمع ، وفي شعور الانسان فجأة بأنه غريب ، وبأنه يشرب نفسه دون أن يكون ظمآن ، ومن هنا يأتيه الاحساس بالفتيان . ان (انطون روكنتان) بطل قصة الفتيان يقف على شاطئ البحر يلتقط واحدة من الحصى التي حوله لكي يلقي بها في البحر ، وعندما ينظر الى الحصى يتولاه رعب شديد ، فيرمى الحصى بعيدا ، ويهرب بعيدا ، وبعدها تتتابع عليه التجارب التي من هذا القبيل . وفي تتابع هذه التجارب تعترضه موضوعات غريبة لا يستطيع ازاؤها أن يقرر ما اذا كانت هذه الموضوعات ثابتة في حقيقتها أم متغيرة . فقد كان ينظر الى وجهه في المرآة ، وفجأة يرى هذا الوجه وكأنه وجه سمكة ويسترسل هذا الرجل في اكتشافاته يقول :

(اننى أستند بكل ثقلى على حافة الخرف ، وأدنى وجهى من المرآة حتى لامسها وتختفى العيون والانف والقم ، ولا يبقى ما هو بشرى قط . تجعلدات سمراء عند كل جانب من انتفاخ الشفتين المحموم ، وتشققات ، جنوات ، ان زغباً حروبياً أبيض يركض على منحدرات الخدين الكبيرة ، وشعرين تخرجان من المنخرين ، انها خارطة جيولوجية بارزة الخطوط .

وبالرغم من كل ذلك فان هذا العالم القمري مألوف عندي . أنا لا أستطيع القول انى (اترع) الى تفاصيله ، ولكن مجموعه يعطينى انطبعا لما (سبقت رؤيته) يعود على بالخدر ، فأنسل على مهل في النوم ...

أود أن استعيد السيطرة على نفسى : وان احساسا حيا وحاسما كفيل أن يحررنى . وما ابقتنى فجأة ، هو انى أضعت التوازن ، فاذا بي أجد نفسى راكبا كرسيًا وأنا ما أزال مصابا بالدوار . هل يبذل سائر الرجال مثل هذه الشقة ليحكموا على وجوههم ؟ يخيل الى أنسى أرى وجهى كما أحس جسدى ، بأحاساس عضوى أصم .

واذ ذلك اصابنى (الفتيان) فتداعيت للسقوط على المقعد الصغير . ولم أكن أعرف أين كنت . وكنت أرى الالوان تدور حولى على مهل . وكانت بى رغبة للتقيؤ .. وهكذا منذ ذلك الحين ، لم يتركنى الفتيان ، انه يستولى على (١) .

ليس هذا الاكتشاف المزعج الذى ينتهى اليه انطون روكنتان عند سارتر والذى يتلخص في ادراك رغبة الأشياء وماديتها وبالتالي انكارها والتشكك في قيمتها ! ليس هذا هو ذاته ما نراه في (اسطورة سيزيف) لأبير كامى ، وفي (مشهد يوم الاحد) الذى يصوره مرسوبل قصة الغريب لكامى ؟

ففى اسطورة سيزيف يلج كامى بصورة خاصة على (رؤية الآلى) ، فان بضعة أسطر شديدة الإيجاز في الإيهاء ، تحمل قوة ما كان قد شوهد واحس بصورة شخصية : نهوض ، ترام ، أربع ساعات في المكتب ، غداء ، أربع ساعات عمل ، نوم . الاثنين الثلاثاء الأربعاء ، الخميس ، الجمعة ، السبت على النمط نفسه وهذه الطريقة تسلك بسهولة وراحة معظم الوقت .

(١) انظر الفتيان ترجمة سهيل ادريس ص ٢٩ ، ٣١٢ و سارتر الفكر العقلي الرومانسي تأليف ايريس مودوخ وترجمة شاتر النابلسي ص ١٠ ، ١١ وما بعدها

وتقابل النعمت الخارجي للحياة اليومية آلية حركاتنا ، ان الاعمى ليس هو فقط خارجنا ، بل هو في داخلنا : (ان البشر يفرزون اللابشرى . ففى بعض ساعات الصفاء ، يجعل المظهر الالى لحركاتهم - تشخيصهم الایمانى الفارغ من المعنى - كل ما يكتنفهم بليدا سخيفا . رجل يتكلم فى التليفون خلف باب زجاجى فلا يسمع صوته ، ولكن يرى تشخيصه الایمانى الذى لا معنى له ، فيتساءل المرء لماذا نراه يعيش (كل ذلك معاش براحة وسهولة ، الى اليوم الذى يبعث فيه حس العيب العرضى الضيق والاضطراب) (١) .

أما في (رواية الغريب) فيصور مرسو البطل مشهد يوم الأحد وما فيه من رتابة وآلية فيقول :

(وهناك كان مشهد يوم الأحد ، ان الناس في الطريق الى دور السينما : (رويدا رويدا ، اصبحت الطريق خالية بعدهم . واطن ان الافلام كلها قد بدأت آنذاك ولم يبق في الشارع الا اصحاب الحوائت والقطط . كانت السماء صافية ولكن لا تلاق فيها .

وأخرج بائع التبغ ، على الرصيف المقابل كرسي اقتعدها وهو يعتمد بذراعيه على ظهرها .

وكانت حافلات الترام غاصة بالركاب منددفائق ، خالية تقريبا الآن . وفي المقهى الصغير ، عند بيارو ، الى جانب بائع التبغ ، كان الصبي يكتس النشارة في القاعة الخالية . لقد كان يوم احد حقا .

وأدركت كرسي ووضعته على غرار بائع التبغ لاني رأيت ذلك أوفر راحة . ودخلت سيجارتين ، ودخلت لأخذ قطعة من الشكولاته وعدت لأكلها ازاء النافذة . وبعد ذلك بقليل اريدت السماء وحسبت اننا سنواجه عاصفة صيفية . ولكنها ما لبثت ان انقشع . على ان مرور الغيوم خلف في الشارع ما يشبه وعدا بالمطر زاد في ظلامه ، وظللت وقتنا طويلا انظر الى السماء ... الخ) (٢)

الست ترى في هذا العرض لما يجري لشخص مرسو ، ولما يدور حوله ، ولما يقع تحت حسه نوعا من الوعى الذى قد اتحد بسلسلة الاحداث اليومية الصغيرة ؟ ثم ليس نوعا من الوعى الذى يغمره الاحساس بالعجز والجمود والملل : اكل وشرب ونوم وتدخين ، وأيام تتوالى وكان كلا منها صحيفة تفرؤها حتى اذا انتهيت منها وطوبتها انتقلت الى صحيفة أخرى تتردد فيها نفس الكلمات والحروف والعبارات حتى لكأنك تعيش يوما واحدا متكررا رتيباً ... وهكذا تمضي حياة مرسو: شيء لا معنى له . تلك هى الفكرة الأساسية للقصة كلها ، ان الحياة تجري عمياء آلية . منسوجة من ترديد أبدي للحركات والاحداث اليومية، والأفكار الصغيرة والأحاسيس الفجة

اليس هذا التصوير الذى نراه لمشهد يوم الأحد في رواية الغريب لكلامي وهو ذاته ما نراه في تصوير انطون روتكن بطل رواية الغثيان للخصى التى يرميها في البحر وللأمح وجهه التى يراها في المرأة ؟ ثم اليس في أسطورة سيزيف من الشعور بالسأم والملل وانعدام المعنى في الحياة ما في كل من الشهادين السابقين ؟

هذه الخطوط المشتركة عند المعاصرين من أصحاب المذهب الوجودى قد تشير الى أن الأصول الأولى واحدة ، لكن النتائج من غير شك مختلفة على الأقل في الطريقة التي يجب على كل منهم أن يعيش بها فلسفته .

(١) كامي والتورد ص ١٠ ، ١١

(٢) كامي والتورد ص ٦٩ ، ٧٠ .

كلمة وجود

واذا كان لنا ان نتتبع مجمل هذا المذهب وما فيه من نيارات وما يدعو اليه من فلسفات او افكار فلا بد لنا من الرجوع الى اصل كلمة وجود لنعرف من اين جاءت وماذا كانت تعني عند بداية استعمالها . يقول يسبرز وهو احد اتباع (كير كيجارد) ومن طائفة الوجوديين المؤمنين : (ان كلمة وجود هي احد مرادفات كلمة واقع بيد انها قد اتخذت وجها جديدا بفضل التوكيد الذي اكده عليها كير كيجارد فاصبحت تدل على ما انا اياه بصورة اساسية في نظر ذاتي) (١) .

ويقول يسبرز ايضا : (ليست كلمة وجود الا اشارة غايتها ان توجهني نحو هذا اليقين ، الذي ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية ، بل نحو هذا الوجود الذي لا يمكن لاي شخص ان يؤكد له ذاته ولا لدوات الآخرين) (٢) .

ويتضح من النصين السابقين ان كلمة وجود التي اكد عليها كير كيجارد بقوة اكبر من اي فيلسوف آخر ، والذي يمكن لنا ان نعزو اليه فضل اختيارها اختيارا خاصا وتوجيه مدلولها نحو مذهب معين في التفكير . نقول يتضح لنا من هذين النصين ان كلمة وجود انما تتجه اولا الى (ما انا اياه في نظر ذاتي) ومن ثم لا يكون الوجود هو كينونة الشيء بالفعل في هذا العالم فحسب ، وانما هو ان تتولي الذات صيرورة نفسها الى الصورة التي تريد . او بمعنى آخر ان يتولي الانسان خلق اعماله وتحديد صفاته وماهيته او صورته بنفسه على ضوء مايفعله مدفوعا باختياريه الارادي الحر النابع من ذاته والذي لا يقرض عليه من الخارج .

على ان في الاقتباسين السابقين اشارة مهمة تثير انتباهنا الى ما تتضمنه كلمة وجود بالاضافة الى مالا حظناه . فقد ذكر (يسبرز) في عبارته الأخيرة ان (كلمة وجود اشارة غايتها ان توجه الانسان نحو اليقين الذي ليس يقينا عقليا ، ولا معرفة موضوعية بل نحو هذا الوجود الذي لا يمكن لاي شخص ان يؤكد له ذاته بالذات ولا لدوات الآخرين) .

وفي هذه العبارة الأخيرة مضمون آخر غير الذي ذكرناه في تفسيرنا السابق لكلمة وجود اذ تضيف هذه الكلمات موقفا جديدا هو وصول الانسان الوجودي الى دوائر الإيمان العليا .

الوجوديون المؤمنون :

وهذه الاضافة الجديدة تتعلق بالوجوديين المؤمنين الذين من زعمائهم كير كيجارد وكاول يسبرز وجبرائيل مارسيل أكثر مما تتعلق بالوجوديين الملحدين الذين من زعمائهم هيدجر وجان بول سارتر والبير كامى وسيمون دى بوفوار .

ولقد تأثر كير كيجارد وويسبرز في فكرة تحقيق وجود الانسان امام الله بما قاله لوتر في شرحه على (رسالة الى الرومانيين) من اننا نصلى من أجل ذواتنا وان علاقتنا بالله لا تقوم في دائرة العقل ، وانما في رابطة شخصية غير عقلية (٣) .

من هنا أخذ كير كيجارد فكرته عن الإيمان (اذ ان حقيقة الإيمان عندى ليست امرا يقينيا

(١) الفلسفة الوجودية تأليف جان فال ترجمة تيسير شيخ الارض ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٥٨

(٣) الرجوع السابق ص ٥٩

قط ، بل هو في صراع مع عدم الإيمان بصورة دائمة) وهذه الفكرة بالذات سوف تجدها لدى يسبرز ، ان الإيمان أمر مقلق ، وفي صراع دائم مع ذاته (١) .

ولقد كان (لورن) يرى ان الشعور بالاثم أو الشعور بالخطيئة هو السبيل الى الإيمان او الى الوصول الى ما يسمى بدوائر الإيمان العليا . وبمعنى اخر ينبغي للانسان ان يمر بعذاب الضمير ، فان عذاب الضمير الناجم من الشعور بالخطيئة هو الذى يحقق ما يسمى (بالوجود امام الله) فان الانسان يجد نفسه حقاً امام الله لأول مرة ، عن طريق شعوره بالهوة التى تفصله عنه بالذات .

هذا ما قاله (لورن) وما تبعه كير كجارد . ولكن نرتب فكرة الوجود عند كير كجارد وننتبهها في تسلسلها الذى سارت فيه نلاحظ أولاً ان الوجود غير قابل للتحديد ، وأنه يستعصى على المعرفة الموضوعية (فما من شيء يمكن الاعتماد عليه لتفسير وجودى) . وتبعه في ذلك يسبرز اذ يقول (اننا لا نستطيع ان نتكلم الا عن الوجود الماهي ، أى عن الوجود الذى اصبح موضوعاً ، فالوجود يتلاشى اذا لاحظناه) (٢) .

وفي هذه النقطة يخالف كير كجارد ما دعا اليه هيغل الفيلسوف الألماني الذى زعم أن الوجود لا يتعارض مع المنطق ، والذى كون فلسفة تفسر الوجود تفسيراً عقلياً، فلم يجد كير كجارد في تفسير هيغل الا فلسفة سطحية ، وهو يرفض ان يصل الى الوجود من طريق أى مذهب فلسفى ، بل لقد ذهب الى أبعد من هذا عندما قال (أنك تلغينى اذا وضعتني في أى نظام أو مذهب فلسفى ، فلست رمزا رياضيا وانما أنا موجود حي) (٣) .

كذلك هاجم كير كجارد الفكر الديكارتي الذى يعرف النفس عن طريق النظر العقلى فليست الذات أو الانانية عند كير كجارد متجهة نحو ما يمكن ان يعرفه الجميع ، وانما الشاعر بالوجود هو المفكر الذاتى الذى يظل في علاقة دائمة مع ذاته بل وفي بلبال حول هذه الذات .

ثانياً : لكى يصل الانسان الى معرفة ذاته بذاته يحتاج الى ارادة وهوى ، وبمعنى آخر الانسان الذى لا ينظر الى ذاته كمعطى من المعطيات بل كائنات ويجب عليه ان يخلق نفسه بنفسه ، محتاج الى قوتين هامتين هما : الارادة والهوى . وكلمة الهوى الأخيرة هي التى تتولد عند الانسان الوجودى من رؤيته للتناقض بين المتناهى والامتناهى ، كما تتولد من عدم اليقين . او بعبارة أخرى ان الانسان عندما ينظر الى التناقض بين الذات الصغرى والذات الكبرى سوف يتولد لديه هذا الهوى الذى يجعله دائماً في بحث عن ذاته .

ثالثاً : لكى يصل الانسان الوجودى الى مقام الله لا بد ان يمر بتجربة قاسية ، لا بد ان يمر بحالة الشعور بالاثم ، والشعور بالاثم هو في الحقيقة شعور بأنه امام الله ، واذن فمن طريق الاثم يدخل في الحياة الدينية وبالتالي يقف أمام الله .

ومن هنا نلاحظ التشابه بين كير كجارد ونيتشة ، فان فلسفة كل منهما تبدأ من موقف الانسان القريب الذى يحاول اكتشاف نفسه عن طريق خوض تجربة قاسية يجابه فيها غرابية هذا العالم ، ويستعين في الخلاص منها بتنمية قوتين هامتين في الانسان هما الارادة والهوى عند

(١) المرجع السابق ص ٦٠

(٢) الفلسفة الوجودية ص ٦٢

(٣) المرجع السابق ص ٦٢

كيركجارد أو الإرادة والعاطفة عند نيتشه . على أن كيركجارد كان عميق الدين إلى جانب ذلك كله ، وكان يرى أنه من الممكن للإنسان أن يعرف (المطلق) أو أن يكون على صلة به بشدة هذا الهوى وهذه الإرادة . هذه هي مجمل الفكرة التي تقوم عليها فلسفة الوجوديين المؤمنين وعلى رأسهم كيركجارد .

❖ الوجوديون الملحدون :

أما الوجوديون الملحدون الذين لا يؤمنون بوجود إله ، والذين من زعمائهم جان بول سارتر ، وألبير كامو ، وسيمون دي بوفوار فإن فلسفتهم تقوم على نفس الأساس الذي قامت عليه فلسفة كيركجارد . فإذا رجعنا إلى القسم الأول من تفسير كلمة الوجود والتي قلنا فيها : أن الوجود ليس كيتونة الشيء بالفعل في هذا العالم فحسب ، وإنما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها إلى الصورة التي تريد ، أو بمعنى آخر أن يتولى الإنسان خلق أعماله ، وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه ، على ضوء ما يفعله ، مدفوعا باختياره الإرادي الحر الناتج من ذاته والذي لا يفرض عليه من الخارج . نقول : إذا رجعنا إلى هذا التعريف نجد أنه الأساس لفلسفة الوجوديين الملحدين تماما كما كان أساسا لفلسفة كيركجارد ومن تبعه من الوجوديين المؤمنين مع فارق واحد هو أن هذا الأساس لم ينته عند سارتر وكامو كما انتهى عند كيركجارد . فإذا كان الأخير قد انتهى تفكيره إلى الوجود (المطلق) أو إلى (الذات العليا) أو إلى مقام الله - فإن الآخرين قد خالفوا في هذه النتيجة : فبينما انجبت إيجابية سارتر إلى (الفعل المزمع) نجد كامو يظل على موقفه من عبثية هذا العالم ، فواجب الإنسان الوجودى عنده أن يظل على ما هو عليه من الشعور بالفنور والغثيان والغربة .

على أننا إذا أردنا أن نجعل فلسفة سارتر وكامو كما أجعلنا فلسفة كيركجارد عن فكرة الوجود - دون أن نلم بالتفصيلات الكثيرة المعقدة التي تتفرع منها والتي كثيرا ما تدفع الباحث إلى متاهات قد يصعب عليه إذا خاض في جزئياتها أن يتمكن من الإلمام بأصولها . نقول إذا أردنا تحديد الخطوط الرئيسية لهذه الفلسفة في غير تشعب ممل فإننا نجعلها فيما يأتى : -

أولا : ما دام الأصل في الوجود هو أن تعرف نفسك بنفسك ، وما دام الإنسان قبل كل شيء ليس ما كان بل ما يكون عليه بالفعل ، وما دام هو المسئول أولا وأخيرا عن خلق أعماله ، وتحديد صفاته برادته الحرة المختارة فقد لزم أن ينتزع الإنسان نفسه من ماضى القطيع البشرى كله ، وأن يعيد النظر من جديد في هذا المجتمع الإنسانى وفي قيم العالم الذى يعيش فيه ، وأن يبدأ في مناقشة واعية مدركة حرة لكيانه وذاته من ناحية ، ولكل ما يحيط به في هذا العالم من آداب وتقاليده وعقائده وفلسفات من ناحية أخرى .

وهذا الانسلاخ الذى يقوم به الإنسان الوجودى عن كل ما هو معروف متداول ومسلم به ، سوف يسلمه بطبيعة الحال إلى بداية خطيرة . تقوم على الشك في التراث وفى كل ما يدور حوله من أعمال ومن عقائد ومن تقاليد ومن فكر حتى ينتهي به الأمر إلى انكار ذاته ، وانكار العالم ، والوصول إلى العدم .

ثانيا : هذا الفراغ وهذا العدم الذى ينتهى إليه الإنسان الوجودى سوف يوقفه وجهسا لوجه أمام حرية مربعة أو كما يقول سارتر سوف يجعله هذا الفراغ يدرك فجأة أنه (محكوم عليه

بالحرية: (١) ولا يسعنا الا أن نهتئ سارتر على هذا التعبير الممتاز حقيقته لأن الموقف ليس موقف حرية عادية . انه موقف الانسان وقد تجرد من كل رابطة أو خيط يصله بشيء فهو في الفراغ بكل ما في هذه الكلمة من معنى ، فليس ثمة شيء يمكن أن يعتمد عليه اللهم الا اختياره الذاتي المحض ، وتصرفه الشخصى أو ما يمكن أن ينبع من ذاته هو ، اذ لا يمكنه أن يندفع في هذه الحالة بارادته ولن يفرض عليه عندئذ شيء من الخارج .

✻ الحرية عند الوجوديين :

والصعوبة الحقيقية في هذه الحرية ليست في أنها هدمت كل شيء وانكسرت كل شيء وأسلمت الانسان الى التفرز والغثيان والرغبة في القيء والشعور بالعبث فحسب ، وانما الصعوبة الحقيقية هي في مدى امكان استغلال هذه الحرية في التغلب على هذا الوجود الأحمق الميؤس منه ، وانتشال الانسان من هوة القنوط الى قمة الأمل ، أو من انسان مغلوب على أمره ضائع الى انسان قادر على أن يتغلب على نفسه ، بحيث يصبح في نهاية الأمر هو حرية نفسه . أو بمعنى آخر يصبح انسانا يجعل من حريته مبدأ يتحدد على يديه كل ما يتعلق بسلوكه وسيرته وتاريخه ومواقفه مع الجماعة التي يعيش معها .

(فالانسان الحر ، في رأى سارتر ، هو الذى يتحمل مسؤوليات نفسه في الوضع الذى تلقى فيه تيارات المصادفات ، وهو الذى يكسب مصيره معنى معيناً بتصرف مطلق من ضميره ، فبالا كل ما يزيغ الضمير من خرافات ، وعقائد وهمية وسلطان على الفكر) (٢) .

وإذا فإيجابية هذه الفلسفة منحصرة ، في هذا الجزء الأخير من القضية ، ونعني به أن تخلق الحرية وجود الانسان ، وأن تحقق له من القيم ما يجعلها حرية خلاقة ، والا فانها تنقلب الى معول للهدم ، وتبقى على هذه الحال لا تخرج منها . كما انها لا ينبغي أن تكون حرية فردية ذاتية لا تهتم بحرية الآخرين ولا تلقى بالا لها . وهذه الناحية الإيجابية بالذات هي الجسدية بالإيضاح ، لأن كثيراً من الهجوم الذى وجهه خصوم الوجوديين لهم ينصب على فكرة الالتزام وفكرة الحرية أكثر من غيرها . فقد ذهب خصوم الوجوديين الى أن هذه الحرية التى يدعون إليها ان هي الا نوع من الحرية المطلقة تنتهى الى الفوضى المدمرة ، والشعور بالفردية المطلقة لا يمكن أن يؤلف مجتمعاً ، زاعمين أن الفرد في المجتمع سوف ينقلب في هذه الحالة الى فرد متنافر مع الفرد وبأبى أن يقبل منه أى فكرة ، ومن ثم يتحول المجتمع الى مجتمع غير متماسك ، ولكن سارتر قد رد على خصومه هؤلاء فقال :

(والدائية التى تصل إليها ليست ذاتية فردية لأن الانسان ، كما بينا ، يكشف بالكوجيتو : (أنكر اذن أنا موجود) عن ذاته وعن ذات الآخرين أيضاً . فنحن نرى ، بعكس فلسفة ديكرات أو فلسفة كانت ، أن الكوجيتو يجعلنا ندرك ذاتنا أمام الانسان الآخر ، وندرك ان وجوده ، بالنسبة إلينا ، اكيد كوجودنا نحن .

ان الانسان الذى يدرك ذاته بالكوجيتو ، يكشف أيضاً عن وجود الآخرين ويكشف عنه بمثابة شرط لوجوده الذاتى . انه ليس بشيء اذ لم يعترف به الآخرون كذلك ، (ليس خفيف الظل أو ثقيله أو رديئاً أو صالحاً) وإذا رمت حقيقة ما تتعلق بذاتى ، فلا يمكننى الحصول عليها

(١) الوجودية فلسفة إنسانية ص ٢٥

(٢) المسرح الفرنسي المعاصر ص ١٥٩

الا بواسطة الآخرين ، ليس هذا شرطا لوجودى فقط ، بل هو أيضا شرط للمعرفة التى اكونها عن ذاتى .

وهكذا يكون اكتشافى لصميمى في هذه الشروط اكتشافا للآخر ، من حيث هو حرية موضوعية امامى ، ومن حيث هو كائن لا يفكر ولا يريد الا بالنسبة الى ، سلبا كان ام ايجابا . اما نتيجة ذلك فهى أننا كشفنا عن عالم ندموه بعالم الذاتية المتبادلة Inter - Subjective وهو عالم يقرر فيه الانسان كينونة الآخرين ايضا (١) .

ويقول سارتر في موضع آخر عن حرية الآخرين : (ان الحرية من حيث هى تعريف للانسان ليست متعلقة بحرية الآخرين ، ولكن الالتزام يحتم على بذاته ان اختار حريتى وحرية الآخرين في آن واحد ، انه يجعلنى لا أستطيع اعتبار حريتى غاية دون ان ادمج في تلك الغاية حرية الآخرين) (٢) .

ومفهوم هذا الكلام ان ليست الحرية الفردية مطلقة بالمعنى الذى يبيح للفرد ان يفعل ما يحلو له بغض النظر عن اى اعتبار ، ولكنها حرية اختيار واعية بما يجب ان يسلكه الفرد ، بما يمليه عليه كل موقف من المواقف . وعندئذ يكون الوجودى مستقلا في اختياره اولا وملتزما بكل ما يحيط به من ملائسات موقفه ثانيا . فكان الحرية هنا لا تتحقق الا بالالتزام ، والا بما يمليه الموقف على المرء من سلوك انزاه . كان سلوك الانسان الوجودى مرتبط بادراكه لكل الملائسات المحيطة به ومرتبطة كذلك بوجود الآخرين . على ان تكون له وحده في النهاية حرية الفصل والبث في كل موقف على حده ، فهو الذى يحدد طريقة تصرفه ، وهو الذى يكتشفها لنفسه .

على ان الكلمات السابقة لسارتر تضيف هنا اضافة جوهرية في مفهوم علاقة الانسان الوجودى (بالآخر) ، وكلمة الآخر هنا تعنى الانسان الذى يعيش الى جانبنا او في مجتمعنا والذي له علاقة بنا ، ان سارتر عندما حدد العلاقة المعنوية التى تنشأ بين الانسان الوجودى والآخر لم يعمل الاشارة الى ان هذه العلاقة ، على رغم ايجابيتها وفعاليتها ، لا ينبغي لها بحال من الاحوال ان تهبط بنا الى الموضوعية السلبية او الى انكار حريتنا الفردية او كبتها او كتمانها ، وهذا بالضرورة واضح من المبدأ الاساسي لفكرة الاختيار الحر الملتزم التى ترفض الخضوع للاخلاق العامة . فلا وجود عند سارتر للاخلاق العامة التى تستطيع ان تدلك على الواجب لانه على حد قوله لا وجود في هذا العالم لاشارات قابلة للتاويل ، واذا كان الكانوليكيون يجيئون بالعكس : ان هناك اشارات . واذا سلمت معهم بذلك فالذى يعطى هذه الاشارات معناها هو كل واحد منا على هواه (٣) .

ويزيد سارتر المسألة اوضحا عندما يضرب لنا هذا المثل الطريف في بيان حرية الاختيار الملتزمة في غير خضوع للاخلاق العامة يقول :

(ساذكر لكم الآن حالة أحد تلاميذى الذى جاء في الظروف الآتية/ لهذا الشاب اب متخاصم مع زوجته ، ومتعاون مع الأعداء . وكان له أخ قتل في الهجوم الألماني سنة ١٩٤٠ . وكان يريد الانتقام له ، مدفوعا بعواطف بدائية نوحسا ما ولكنها عواطف كريمة . وكان هذا الشاب يعيش وحيدا مع والدته التى كانت تتعزى به عن خيانة زوجها وعن مصيبة ابنها القتول .

(١) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢

(٢) الوجودية فلسفة انسانية ص ٤٢ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١

وكان على هذا الشاب أن يختار وقتئذٍ أحداً من/فاما أن يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في إنجلترا ، واما أن يبقى بجانب والدته ليساعدها على الحياة .

لقد كان يدرك أن والدته تحيا بوجوده معها ، وإن غيابها أو موته سيلقيها في لجة اليأس . وكان يدرك أيضاً أن كل عمل يقوم به تجاه والدته له قيمته وصدده . بمعنى أنه يساعدها فعلاً على الحياة ، أن أية خطوة يقوم بها للذهاب إلى القتال قد تذهب سدى وتضيع لأنه قد لا يستطيع الالتحاق بالقوات المحاربة . فانه قد يبقى مثلاً سجينا في اسبانيا إذا حاول المرور في أراضيها أو موكلًا بعمل كتابي بسيط في الجزائر إذا ما حاول الفرار أولاً إلى شمال إفريقيا . أنه أخيراً ، كان أمام نوعين مختلفين من الأعمال أحدهما غير مباشر لكنه موجه إلى فرد واحد ، وثانيهما موجه إلى مجموعة أوسع امتداداً بكثير ، وهى المجموعة القومية ، ولكنه بسبب ذلك عمل معرض للافتقار والفشل .

كان الشاب في ذلك الوقت يتردد بين نوعين من الأخلاق : أخلاق التعاطف والتضحية الفردية ، وأخلاق أوسع لكنها ذات فاعلية أقل ضماناً من فاعلية الأولى . وكان على ذلك الشاب أن يختار أحد الاثنين . فمن يستطيع اعانته في ذلك ؟ العقيدة المسيحية ؟ كلا . فانها تقول : كونوا محبين لل قريب وضحوا بأنفسكم في سبيله ، اختاروا دائماً الطريق الأكثر صعوبة من غيره) . ولكننا نساءل هنا : أية الطرق هي الأكثر صعوبة من غيرها ؟ ومن تجب محبته كقريب ، الأم أم المقاتل في الجبهة ؟ وأين الفائدة الكبرى ؟ أهى في المقاتلة مع مجموعة كبيرة وتكون الفائدة عندئذٍ غامضة أم انها في اعانة كائن معين على الحياة وتكون الفائدة عندئذٍ محددة ؟ ومن يقرر في كل ذلك بصورة قلبية ؟ لا أحد ولا أية أخلاق مكتوبة .

فالأخلاق الكانتية تقول : لا تعاملوا الآخرين مطلقاً بوصفهم وسائل بل غايات . حسناً فاني إذا بقيت بجانب والدتي ، أعاملها من حيث هي غاية لا وسيلة وقد اكون في هذه الحالة معاملاً الذين يناقون حولي كما لو كانوا وسيلة . وإذا التحقت ، من جهة ، بأولئك المقاتلين ، أعاملتهم معاملة غاية ، وعرضت نفسي في آن واحد لمعاملة والدتي معاملة وسيلة .

فإذا كانت القيم غامضة ، وإذا كانت دائماً أكثر اتساعاً من الحالة المهيمنة المشخصة النسي ذكرناها فلا يبقى لدينا سوى الالتجاء إلى غرائزنا . وهذا ما حاول صنعه ذلك الشاب ، إذ أنه كان يقول : المهم في الأساس هو العاطفة ، وما يجب أن اختاره هو الذى يدفعني نحو اتجاه معين . فإذا شعرت بأنى أحب والدتي حتى أضحي في سبيلها بكل ما تبقى من رغبة في الانقسام والعمل والمفارقة ، بقيت بقربها . أما إذا شعرت بأن حبي لوالدتي ليس بكاف تركتها وذهبت . ولكن كيف يمكننا أن نحدد قيمة عاطفة ما ؟ وما مصدر قيمة عاطفة الشاب نحو والدته ؟ هو بالضبط ، مجرد بقاءه لاجلها . فاني أستطيع القول مثلاً : أحب صديقي لدرجة انى أضحي بمبلغ من المال في سبيله ، ولكنى لا أستطيع القول بذلك إلا إذا ضحييت فعلاً بالمال . وهكذا فاني أقول : أحب والدتي لدرجة انى أبقى بجانبها إذا كنت بقيت فعلاً بجانبها ، وهكذا فاني لا أستطيع تعيين قيمة هذه العاطفة إلا إذا قمت بالضبط بفعل يؤكدها ويعرفها . ولكنى لما أطلب من هذه العاطفة تبرير فعلى بالذات فاني أرى نفسي واقفاً في حلقة مفرغة .

ولعكم تقولون : أن ذلك الشاب يستشير استناده على الأقل . ولكنكم إذا استشرتم كاهنا مثلاً ، فأنتم تعلمون نوعاً ما ، عند اختياركم إياه ، شكل النصيحة التى ستأخذونها منه . وهذا يعني أن اختيار المرشد هو بعد ذاته التزام . والبرهان على ذلك انك لو كنت مسيحياً لقلت :

استشر كاهنا . ولكن من الكهنة من يتعاون مع الألمان . ومنهم من يقاوم المحتلين ، فأبهم تختار ؟ فإذا اختار الشاب كاهنا مقاوما للعدو أو آخر متعاوناً معه فهو قد قرر نوع النصيحة التي سيأخذها . وهكذا فعندما أتى ذلك الشاب الي كان عالماً بالجواب المنتظر وهو جواب واحد : أنت حر لاختار ولتبتكر ، فلا أخلاق عامة تستطيع أن تدلك على الواجب لانه لا وجود في هذا العالم لاشارات قابلة للتأويل . ولكن الكاثوليكيين يجيبون بالعكس : ان هنالك اشارات . وإذا سلمت معهم بذلك فالذي يعطى هذه الاشارات معنى هو كل واحد منا على هواه . (١)

ولعل هذا المثل الذي حرصنا على أن نسوقه بكامله يوضح لنا ، بما لا يدع مجالاً للشك ان الانسان الحر هو الانسان الذي يتصرف بمحض اختياره في الوضع والموقف الذي تلقينه فيه تيارات الظروف ، والمصادفات واحداث الحياة وهو في هذا التصرف يراعى كل الظروف الممكنة وكسل الاحتمالات المتوقعة ، ويناقشها بينه وبين نفسه، وأضعاف في الاعتبار علاقته بالآخرين . على ان الذي يحدد القرار النهائي بالنسبة لأي موقف من المواقف هو ما يمليه ضمير الانسان الحر بقض النظر عن أى ضغط يفرض عليه من الخارج . وحتى لو ضغط عليه فهو ملتزم ومختار ومسئول عما يفعل .

والآن ، وقد فرغنا من اجمال الأسس النظرية لفكرة الوجود والحرية والالتزام عند سارتر نجد من المفيد أن نوجه البحث الى بعض ما جاء في أدب سارتر وفي مسرحه بالذات لنرى الى أي حد برزت هذه الاتجاهات النظرية في ادبه .

مسرحية الذباب لسارتر :

ظهرت هذه المسرحية عام ١٩٤٣ . وهي من هذا النوع من المسرحيات الذي يتخذ الموضوعات القديمة أساساً لها ، فقد اعتمد سارتر في هذه المسرحية على الاسطورة اليونانية القديمة ، اسطورة الكترا التي عالجها إسكبلوس ، وصوفو كليس وألفييري ، وجيرودو عام ١٩٣٧ ، وغير هؤلاء . الا أن سارتر في تناوله لهذه الاسطورة قد خالف هؤلاء جميعاً ، اذ استطاع أن يلتبس من أحداث القصة ووقائع الاسطورة سبيلاً الى التعبير عن فلسفته ازاء العمل الحر الملتزم ، وازاء فساد هذا العالم وانحلاله ، كما استطاع أن يلتمس من الأحداث وسيلة لتحرر الانسان من المعتقدات الوهمية المتوارثة ، والتي تزرع على نفوس البشرية كما يزرع ، الكابوس ، والتي لا تفتأ تطلق على الناس اشباحاً من الخيال تعوق حريتهم وانطلاقهم .

هذا وقد اختلف تناول سارتر لهذه الاسطورة عن غيره في اعتماده على مسرح المواقف أكثر من اعتماده على تحليل الشخصيات ، فالإبطال في مثل هذا المسرح شخصيات تقع في مأزق ، وتتوقف حريتها على الموقف الذي تختاره للخروج من هذا المأزق . فالمسرحية في جملتها حريصة على أن تكشف لنا في كل شخصية الانسان المبكر لنفسه بابتكاره للمخرج الذي يختاره للخروج من مصيدة القفزان التي يقع فيها . على أن مثل هذا النوع من المسرح لا تعمد أن تجد فيه شخصاً مميّزاً بالوان نفسية محددة . ففي المسرحية آدميون واقعيون لهم مشاكلهم ، ومندهم امكانياتهم كما ان لهم التفانياتهم الدهنية ، وملامحهم النفسية ، غير أننا عندما نقول ان العناية بالموقف كانت السمة البارزة في مسرحيات سارتر لا نعني بذلك افعال ما في مسرح سارتر من عناصر أخرى هامة منها صراع الأفكار . فليس من شك أنك حين تقرأ سارتر سوف تجد نفسك امام نوع من الدراما

الغنية بالفكر الذى يحتاج منك الى الرجوع الى فلسفات الوجوديين وغيرهم لمعرفة ما تقوم عليه من اسس ، كما ستحتاج كذلك الى تتبع نوع جديد من الصراع بين الوعى الفردى المتحرر وبين طغيان مجتمع بتقاليده البالية الخائنة .

ولكى نحلل مسرحية الدباب لسارتر ونكشف من خلالها كل ما أجملناه من خصائص هذا المسرح الجديد يجدر بنا أن نقف لحظة عند موضوع الأسطورة التى اتخذها الكاتب أساساً لوضوعه وفكره وصراعه الجديد .

تتلخص الأسطورة القديمة في أن أجاممنون حاكم (أرجوس) كان بطلا وقائدا للحملة اليونانية على طروادة ، ولقد أظهر في هذه الحملة شجاعة تثير إعجاب معاصريه . على أن أجاممنون قد اضطر رغم شجاعته تلك أن يقترف بعض الأخطاء نتيجة لمظاهر ضعف انسانية لا يسلم منها أى بطل من أبطال المآسى . من هذه الأخطاء انه عندما كان في طريقه لحصار طروادة غضبت الالهة فأرسلت رياحا هوجاء عوقت من سير الأسطول اليونانى الى طروادة ، فابتهل الى الالهة أن توقف هذه الرياح ، ولكى يكسب رضا الالهة قدم ابنته (افيجينى) ذبيحة وقربانا ، وتسير افيجينى الى الموت في شجاعة فيمتلى صدر كليتمنسترا زوج أجاممنون سخطا على ما اتاه زوجها من عمل فظيع حين ضحى بابنته على هذه الصورة . وعندما يعود أجاممنون من الحرب متوجا بالنصر والفخار يجد زوجته الساخطة عليه تتآمر هى وعشيقتها (ايجست) على قتله ويتم لها ما تريد . وكانت لأجاممنون ابنة أخرى تدعى (الكترا) وابن اسمه (اورست) فيقع على الاثنين عبء الانتقام لابيهم من امهما وعشيقتها ، ويقتل اورست الأم وعشيقتها معا .

هذه هى مجمل الأسطورة التى اعتمد عليها سارتر ، وتند حافظ عليها واستبقاها كما استبقى شخصوها القديمة متخذاً من شخصيتى اورست والكترا موقفين متناقضين : موقف الفتى الثرى النبيل المحنك الذى طاف بالبلاد وتعلم مما صادفه فيها من تجارب أدركها من طبائع البشر ، وما اكتشفه من حقائق عن الحياة والوجود ، فهذه هذا كله الى التفكير الحر ، وساعده على ذلك أن رأى نفسه بلا أسرة ولا وطن ولا دين ولا مهنة ، فبدأ بذلك انسانا حرا تمام الحرية فيما يفعل وفيما يلتزم . أما الكترا شقيقته فعلى الرغم مما عانت من تعاسة وشقاء بمصاحبتها لأنها وزوج امها ، وما لقيت معهما من صنوف الاحتقار والازدراء ، وعلى الرغم مما تحسه دائما من فظاعة الالام الذى ارتكبته امها وعشيقتها ، ورغبتها الملحة في الانتقام منها ، وعلى الرغم من انتظارها في قلق لعودة اخيها ، وما قامت به من دور في اقناعه بضرورة الأخذ بثأريها ، وتخليصها من وطأة ما تشعر به من مسئولية الانتقام ، على الرغم من كل ذلك فان شخصية الكترا ظلت طرفا مقابلا بل ومتناقضا لشقيقها . وذلك في الموقف الذى اتخذته آخر الامر . ازاء الجريمة التى ارتكبتها اخوها اورست عندما قتل أمه وزوجها . فلم تستطع الكترا أن تنجو كما نجح اخوها اورست من أشباح الندم التى لا حقنها في قسوة ، والتى ورثتها مع ما ورثت من مدينتها الواقعة تحت تأثير الندم منذ مقتل أجاممنون . ذلك الندم الذى يصور الكاتب أشباحه بحشود من الدباب الذى يحط على ما في القلوب الفاسدة من نزن وعفن . وهكذا تقع الكترا اسيرة لأشباح الندم هذه ، وتبقى قبضة العقائد والتقاليد لا تستطيع منها فككا ، لأنها مشدودة اليها بقوة العادة ، وتضيق صيحات اورست لاخته هباء . فعيشا يحاول أن يخلصها من الوهم المسيطر على مشاعرها ومن ارتعاضها المرعب أمام الجريمة . وانظر الى هذا الصراخ الذى ترسله الى جوبيتر طالبة الصفر والغفران ، وقول مخاطبة اخاها :

(اننى لا أريد أن اسمعك بعد ، انك لا تقدم لي الا المصيبة والاشمئزاز ... النجدة !

النجدة ! يا جوبيتر ، يا ملك الآلهة والشر ، يامليكي ، خذني بين ذراعيك احملني ... احمني اننى سأبني شريعتك ، سأكون عبدتك وملكك وساعاقتك قديمك . ركبتيك .. احمني من اللذباب ، من أخي ، من نفسي ، ولا تدعني وحيدة ، اني سأكرس حياتي كلها للتكفير ... اننى أنوب ، يا جوبيتر ، أنوب (٧)

أما أورست فإنه على التقيض من أخته ، لقد جاء الى مدينة (أرجوس) بعد موت أبيه بخمسة عشر عاما فيجد (ايجست) زوج امه وقاتل أبيه يتربع على عرش (أرجوس) المدينة التي تركها وعمره ثلاث سنوات ، ولا يكاد يدخل أورست الى هذه المدينة حتى يواجه بشيء فظيع لم يعهده في أى مدينة مر بها من قبل ، فقد رأى (ايجست) يفرض على اهل (أرجوس) حياة ملؤها الذعر والخوف والندم ، فتمند اغتيال اجاممنون والمدينة برمتها تصرخ من اجله . وحتى لا تنسى المدينة صراخ احتضار ملكهم اجاممنون فرض عليهم ايجست هذا الصباح . صباح التكفير عن الذنب في كل عام ، فقد اختير بقار ذو صوت قوى ليصبح في ذكرى سنوية في قاعة القصر الكبرى ، ثم تطلق الموتى من قبورهم في يوم عيد يخرج فيه الناس جميعا لاستقبال موتاهم الذين يصعدون من الأرض كبخار هائل من الكبريت تطرده الريح ، وينتشرون في ضباب كثيف عبر الشوارع لتنسل قوافلهم المزدحمة بين الأم والطفل ، بين العاشق وعشيقتة ، ثم يقف الأحياء في رعب هائل يطلبون الصفح من هؤلاء الموتى على ما اقترفت أيديهم من الأثام والخطايا ، ويبدو الحى أمام الميت كأنه فريسة سعيمة حية تنقض عليه وينحتها حتى العظم .

كان ذلك كله يتم بتدبير من (ايجست) الذى أراد بذلك أن يمنع سكان أرجوس من التفكير في جريمة القتل التى ارتكبوها ، وأن يحول بينهم وبين فكرة الانتقام منه ، فأخذ يفرق المدينة كلها في هذا النشور بالذنب الذى أبرزه سارتر في صورة حسية رائعة ، حين جعل الأحياء يخرجون على هذه الصورة الزرية يعترفون بأخطائهم ويجدون في الرعب والعذاب والخوف من الخطيئة لذة يستمتعونها ، وضرية من الملك تفرض على الشعب فرضا حتى أصبحت تقليدا سنويا وعيدا رسميا للدولة . ولقد أحسن أورست تصوير هذه الحال بكلماته المعبرة الساخرة حين رأى ما رأى من مشاعر الدم المتوغة الى كل ركن من أركان المدينة فقال :

(حقا ؟ جدران ملطخة بالدم ، وملايين من اللذباب ، رائحة مجزرة ، وحرارة حشرات ، وشوارع مقفرة ، ورب ذو وجه مسحوق ، وبقايا مذعورة تضرب صدورها في جوف بيوتها . وهذا الصراخ ، هذا الصراخ الذى لا يطاق : أهذا ما يروق لجوبيتر ؟) (٢)

ولم يكن أورست حتى هذه اللحظة التى التقى فيها بهذا الجو الغريب عليه قد اكتشف كيانه بعد ، لم تكن بين يديه غير هذه الحرية الهزيلة حرية الخيوط التى تنتزعها الريح من نسيج العنكبوت ، والتى تتطاير على ارتفاع عشرة أقدام من الأرض ، انه على حد تعبيره ، لم يكن يزن أكثر مما يزن الخيط ، ويعيش في الهواء . . . ولكن هذه الحرية الواحية الضعيفة لم تلبث أن تحولت عند أورست بعد أن واجه الحقيقة ، وبعد أن وجد نفسه ملتزما بفعل لا بد من تحقيقه ، لم تلبث أن تحولت هذه الحرية الواحية الى عمل راع ، فقد وقع في مأزق ، ولا بد له ان يحقق حريته عن طريق الآخرين وفي مواجهتهم . فقد أدرك ان العمل الذى لا بد ان يأنه لكي يحقق نفسه وجودها ، ولكي يقيم نفسه كيانا حقيقيا هو قتل (ايجست) قاتل أبيه ، فيعقد العزم على

(١) مسرحيات سارتر ص ٩٥

(٢) مسرحيات سارتر ص ١٤

ذلك بضمير واع يقظ ، وينفذ ما عقد العزم عليه دون أن ينتابه الخوف أو يسيطر عليه شعور بالندم ، فقد ضرب ضربته وهو على ثقة تامة بقيمة ما يفعله ، وهو قد ارتكب جريمته وواجه الإله جوبيتر في غير تردد أو خوف .

وهكذا يبدو لكل من يقرأ مسرحية الذباب كيف استطاع سائر في حدود تحليله للموقفين المتناقضين ، موقف أورست المبتكر التابع من نفس حرة نفضت عن كشفها كل ما تفرضه العقائد والتقاليد والأوهام من سيطرة على الفرد ، وبين موقف أهل (أرجوس) الذين يرضون تحت وطأة الندم وينحازون في غير حرية ولا اختيار إلى ما فرض عليهم فرضاً ، وما يساقون إليه سقوا . أما أورست الذي أنزعه أن يرى ضماير سكان أرجوس مكبلة بالندم ، فقد حطم هذه القيود ، وأبى أن يصيبه الداء المستشري بين الناس ، وبني لنفسه كيئانا مستقلا يكشف عن جوهره ، ضاربا عرض الحائط بكل ما كان يوهن من حريته ويضعفها في الماضي . وانظر إلى هذا الحوار بينه وبين (جوبيتر) رب الأرباب :

أورست : أنا لست السيد ، ولا العبد ، يا جوبيتر . اتنى حريتى ! فما كنت تخلقنى حتى كفت عن أن أخصك .

الكترا : استحلطك بائينا يا أورست ، لانصف التجديف إلى الجريمة .

جوبيتر : اسمعها ، وافقد الأمل في أن تستردها بحججك : ان هذه اللهجة تبدو جديدة بما فيه الكفاية على سمعها - وهى تصدها بما فيه الكفاية .

أورست : وعلى سمعى أيضا ، يا جوبيتر . وعلى خلقى الذى يهمس بالكلمات ، ولسانى الذى يكونها عندما تمر به : اننى أجده مشقة في فهم نفسى . لقد كنت حتى الأمس أضع غشاوة على عيني ، وسدادة من شمع في أذنى ، وبالأمس كان عندى عذر ، كنت عذرى بأن أوجد ، لأنك كنت قد خلقتنى في العالم لأخدم اغراضك ، وكان العالم - سمسارة عجوزا - تحدثنى عنك بلا انقطاع . ثم تركتنى بعد ذلك .

جوبيتر : اتركك ؟ أنا ؟

أورست : امس ، كنت قرب الكترا ، وكانت طبيعتك كلما تحيط بى ، كانت الجنية تنشده أغاني (خيرك) ولمضئى نصائحها . وكان النهار المحرق يرق كما يتفنى النظر ، ليحرضنى على الرقة ، ولكى تدعونى السماء إلى نسيان الإهانات كانت تعذب وتحلو كأنها الصفع . كان شيبابى ، لطبع أواصره ، قد نهض أمام نظري ، مبتهلا كخطيبة بهم خطيبها بتركها : وكنت أرى شيبابى للمرة الأخيرة . ولكن فجأة ، انقضت الحرية على فأرعدت فرائضى ، وفغزت الطبيعة إلى خلف ، فلم يكن لى بعد عمر ، وأحسستنى وحيدا كل الوحدة ، وسط عالم الصغار التافه ، كمن فقد ظله ولم يكن ثمة شيء بعد فى السماء ، لا (خير) ولا (شر) ولا أحد ليصدر إلى أوامره .

جوبيتر : وإذن ؟ أيجب على أن أعجب بالتمجة التي يعزلها الجرب عن القطيع أو بالأحرى الذى هو محبوس في محجره ؟ تذكر يا أورست : لقد كنت واحدا من قطيعي وكنت ترضى كلا حقولى وسط نعاجى . وليست جريبتك إلا جريا يتأكلك ، إنها ليست إلا منغى .

أورست : حق ما تقول : منغى .

جوبيتر : ليس الشر شديد العمق : فقد بدأ بالأمس فحسب . عد الينا عد : وانظر كم أنت وحيد ، فحتى أخذك تترك . أنك ممتقع اللون ، والقلق يوسع عينيك . تؤمل أن تعيش : هنا أنت ذا متاكل بشر لا بشرى ، أيها الغريب على نفسك ذاتها . عد : فانا النسيان ، أنا الراحة .

أورست : غريب على نفسي ، أعرف هذا . خارج الطبيعة ، ضد الطبيعة بلا عذر ولا ملجأ إلا في . ولكنني أن أعود تحت شريعتك . فانا محكوم علي بالأ تكون لي شريعة أخرى غير شريعتي ، أنني لن أعود إلى طبيعتك : أن هناك ألف درب مرسومة فيها يؤدي إليك ، ولكنني لا أستطيع أن أتبع إلا دربي . ذلك أنني إنسان يا جوبيتر ، وعلى كل إنسان أن يخترع دربه أن الطبيعة تشتمن من الإنسان ، وأنت ، أنت ، رب الأرباب ، أنت أيضا تشتمن من البشر .

جوبيتر : أنت لا تكذب : فحين يشبهونك ، أكرههم .

أورست : حذار : لقد اعترفت بضعفك . إما أنا فلا أكرهك . ما شأني بك ؟ أنا ننساب أجدنا بمؤازرة غير الآخر ، من غير أن نتماس ، كسيفيتين : أنك رب ، وأنا حر : فنحن متشابهان في الوحدة ، وضيقتنا متشابهة . من ذا الذي قال لك أنني لم أبحث عن الندم ، في أثناء هذه الليلة الطويلة ؟ الندم . النوم ولكنني لا أستطيع بعد أن أعاني الندم . ولا أن أنام . (١)

وواضح من هذا الحوار بين أورست وجوبيتر أنه لا يكشف عن موقف أورست وعن اكتشافه لحرته التي حددت وجوده ومصيره فحسب ، وإنما يكشف إلى جانب ذلك عن فلسفة سارتر التي تسخر من مبدأ الاعتراف بالخطيئة . وما تفرضه على الناس من شعور بالندم ، الذي هو عنده شعور سلبي معوق ومضلل ، فإن الاختفاء وراء عقيدة الندم هذه إنما هو في رأيه هروب من مواجهة الحياة ، بل أن مثل هذا الشعور بالخطيئة هو أوغل في الشر من الشر نفسه . ذلك لأنه أشبه ما يكون بالدنار السميك الذي يتلف نفوس الناس فلا تستطيع أن تكشف القناع عن حقيقة هذا الوجود الفاضح العديم المعنى ، هذا الموقف السلبي الذي يمنع الناس من مواجهة حرياتهم والتطلع إلى كشف الحقيقة ، هو الشر في نظر أورست وهو كذلك في رأي سارتر .

وما التحدي السافر الذي أعلنه أورست لجوبيتر رب الأرباب في نهاية الحوار السالف الذكر إلا دليل على انتصار الوعي الحر ، وعلى شعور أورست بأنه استطاع أن يحقق كينونته ووجوده لا عن طريق الآخرين بل بإرادته الحرة . فالمرء لا يكون عاجزا إلا إذا قبل أن يكون كذلك . . . ومن ثم كانت ضرورة الالتزام والقضاء على فكرة الاستسلام أو التبعية من أهم القضايا التي تهدف إليها المسرحية . فان التخلي عن المسؤولية هي في الحقيقة قضاء على وجود الإنسان ، من أجل ذلك هاجم سارتر بكل قوته فكرة الاستسلام للخطيئة والشعور بالندم ، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا عندما أفهمنا أن الشر كان ينبع من الأمبالاة والسلبية والتخلي عن التبعية والشعور بالمسؤولية . فان الشر كله ينبع من جحود الالتزام ، لأن جحود الالتزام بمثابة جحود للوجود .

على أن هناك تساؤلا كثيرا ما يعترض قارئ مسرحية الذباب ، وهو تساؤل يتعلق بالموقف الأخير الذي وقفه أورست عندما رفض أن يجلس على عرش أبيه بعد أن قتل (إيجست) فبأي شيء يقرر هذا الرفض ؟ وهل في هذا الرفض ما يناقض الموقف الإيجابي الذي انتهى إليه

أورست ؟ فإذا فهمنا هذا الرفض على أنه تنصل كان في ذلك تناقض واضح ، فمن أين جاء الالتزام إذا كان أورست سوف يترك سلطان المدينة لغيره من الناس ؟

وعلى الرغم مما أثاره هذا التساؤل من شكوك النقاد والباحثين مما أدى ببعضهم إلى اتهام سارتر بالتناقض ، فإن من النقاد من استطاع أن يفسر موقف أورست الأخير تفسيراً سياسياً الاتجاه العام لفلسفة المسرحية ، لا يناقض موقف الالتزام فيها . فإن تخلى أورست عن حكمه أرجوس بعد انتصاره قد كان رمزاً للمقاومة الفرنسية التي قصد إليها سارتر من وراء الموقف الأخير الذي وقفه أورست ، فإن موقف المقاومة الفرنسية للهجوم الألماني المكتسب كان بمثابة موقف الجند في ساحة القتال ، لا يهدفون إلى ما وراء الانتصار بقدر ما يهدفون إلى الانتصار نفسه . (١)

§ مسرحية الله والشيطان لسارتر :

وإذا انتقلنا إلى مسرحية الله والشيطان لسارتر فسنجد أنفسنا أمام أكثر مسرحياته إثارة وصراها وحركة على الرغم مما تفيض به من فكر ، وما تهدف إليه من فلسفة سارتر في الوجود والحرية ، ونبذ العقائد الدينية ، بل واثبات خطورتها في تعويق تقدم الإنسان وتكبير حريته . بل إن مسرحية الله والشيطان لتذهب إلى أبعد من ذلك عندما تنتهي هذه النهاية الخطيرة التي يلح سارتر في تأكيدها ، ملتصقا بذلك السبل من تجربة تحاول أن تستمد أساسها من الواقع ، فتنتهي به تلك الحرية إلى أن الوجود الوحيد في هذا العالم هو الإنسان وأن ليس في الكون اله غير الإنسان . بل لقد حاول جاهداً بما عرض من تجربة ، وبإدليل ، والبرهان ، أن يقتنع نفسه والناس من حوله بالحقيقة التي تقول بأن العدم أو المعدم هو الإنسان ، وأن الوجود أو الموجود هو الله غير أن ذلك كله قد باء بالفشل ، وإثبت التجربة التي صورها سارتر في مسرحيته والأحداث التي أجراها ، والشخص الذي عاشت هذه التجربة أو خاضت معاركها . حاولت أن تثبت أن الناس هم الذين خلقوا الله ، وليس الله هو الذي خلقهم .

وعلى هذا الأساس يضيف سارتر بمسرحيته هذه دليلاً آخر على فلسفته اللاحادية التي لا تفتأ تنتشر في كل أعماله - وإذا كان سارتر قد نجح في أن يقتنع بما قدم من عناصر الإثارة ، وما التمس من حيل مسرحية وما حققه من صراع ومن قدرة على تحريك الأحداث ورسوم الشخص ، يتمكن من فن المسرحية ، فما أظن أنه استطاع أن يقتنع بما انتهى إليه من نتيجة خطيرة تحاول أن تزلزل إيمان الناس في أقدس مقدساتها . فليس من شك في أن إيماننا بالله هو الشيء الوحيد القادر على أن يجعل لحياتنا معنى ، وأن يجعل من وجودنا قوة ، وأن يجعلنا نتسكك بالحياة ونعيشها ، ذلك أن الإيمان بالله إيمان بالخير والحق والعدل والجمال ، ومن أجل هذه جميعها نعيش الحياة ، ولولا هذا الإيمان لانتهى بنا الحال إلى ما انتهوا إليه الوجوديون من روح العبث والتمرد ، وعندها لن تكون هنالك حقيقة غير تدمير الحياة ، بل قد يكون في هذه النهاية ما يدعو إلى الترفيع في الانتحار . ولماذا نذهب بعيداً وقد قالها البير كامو صراحة :

(فإن يموت المرء بملء إرادته ، يفرض أنه اعترف ، ولو غريزياً ، بطابع هذه العادة الذي يوحى بالسخرية ، وبانعدام أي سبب عميق للحياة ، وبالطابع الذي لا معنى له لهذا السعي اليومي ،

ويعدم جدوى الألم والعذاب . وبالاختصار ، فإن الانتحار يعني بكل بساطة الاعتراف بأن الحياة لا تستحق أن تعاش (١) .

وعلى الرغم من أن البر كامى السلى يعلن عبثية الحياة على هذه الصورة يعود فيقول أن الحياة لا معنى لها ومع ذلك فينبغي أن نعيش ، ولكن على أى وجه نعيش إذا اتعدمت لدينا قيمة الحياة ؟ ذلك هو السؤال الذى وإن انتهى إلى اجابات متناقضة يذهب بعضها إلى ما صورناه من ضرورة مجابهة الانسان لكل مواقف الحياة بالفعل الملزم الحر ، والتجرد من كل فكر متوارث أو قديم أو مفروض على الانسان فرضا ، وتحمل الانسان لمسئولية اعماله ، إلا أن ذلك كله على ما فيه من ايجابية وحرية غير كاف لأن يجعل الانسان قادرا على أن يعيش الحياة ، ويستمر في المضي فيها دون أن يصيبه التفسخ والتحلل والانهايار . نحن بحاجة دائما إلى الإيمان ، وليس من شك في أن الدين في جوهره الصحيح عامل ايجابي فعال وقوة دافعة لتحقيق الامن والسلام والخير للبشرية على الأرض .

وإذا كان سارتر قد استطاع أن يفرق بين الظاهر الخداع لبعض المشعوذين المنافقين ممن لا يعرفون من الدين الا قشوره ، والذين تركوا مبادئه العلوية السامية ، وأخفوا نفاقهم وراء ملابسهم الكهنوتية الفضاضة ، وطرايرهم الملوثة وذقونهم الكثة ، والصليب المدلى ، والكتاب المقدس الذى لا يبرح يد القس وبين الداعين عن ايمان بمعاني العدل والخير والحق ، فإنه للأسف الشديد ، قد جعل الانتصار في الدين لهذا الجانب السلبي الظاهرى الخداع . بل لقد ذهب الى ابعاد من هذا فزعم أن الوسيلة الوحيدة التي تؤثر في اهل الدنيا جميعا وتنظلي عليهم ، وتخضعهم لسلطانها ليست الا ما في هذه المظاهر الدينية المسرحية الخداعة من سحر ، وتنتهي المسرحية آخر الأمر بأن المظاهر الخداعة هي وحدها الحقيقة ، وما عداها باطل .

وبعد فما موضوع هذه المسرحية وما كنه هذا الصراع الذى انتهى بالكاتب الى هذه

النتائج ؟

لقد بحث سارتر في التاريخ ، واستطاع أن يكتشف الحقبة الزمنية الصالحة لموضوعه ، كما استطاع أن يخشن اختيار أحداث بعينها من التاريخ تصلح اساسا لعرض الصراع الذى يريده ، وتمهد السبيل للحقائق التي يهدف إليها .

لقد اختار فترة من تاريخ ألمانيا في القرن السادس عشر كان الشعب فيها يعاني من وطأة استغلال قاهرة مستبدة ، ومن حملة ارهاب يقوم بها رجال الدين ، يفرضون فيها على الشعب انواوت جائرة ، ويبتزون فيها الاموال من غير وجه حق ، متوسلين في ذلك بسلطانهم الديني ، والذين برىء من هذا كله . أدى ذلك الى ثورة طاحنة ، الهبت حماس الجماهير الشعبية تحت قيادة زعيم شعبي هو الخباز (ناستي) الذى اراد أن يثأر للشعب المظلوم ، وأن يرد عن مواطنيه البلاء الذى انزله بهم رجال الدين ، فما كان من الاسقف الذى يمثل حكم الطغاة الجائرين الا أن يعمد الى نوع من الحيلة لكي يقضي على ثورة الشعب هذه ، ولم يتورع في سبيل اخماد هذه الثورة من استخدام كل ما يستطيع من وسائل الفدر والخيانة . فلجأ الى مجرم من كبار المجرمين المحترفين كان يتزعم عصابة من العصابات المكونة من اللصوص وقطاع الطريق . واستطاع هذا الجرم المسمى (جويتز) أن يكون من هذه العصابات جيشا كبيرا ، يعمل ما وسعه العمل على التخريب والتدمير مستخدما كل وسائل الشر ، منتقلا بين الولايات الألمانية يعيث فيها

فسادا . أدرك الأسقف ما في هذا الرجل من وحشية ، وما لديه من قوة ، وما يتطوى عليه من شر ، وما عرف عنه من امتحان لكل القيم والمبادئ والأخلاق - وما اشتهر به من قسوة في تعذيب الناس . ورأى فيه ضالته الممنوعة ، وعرف كيف يتحالف معه وكيف يضمه الى جانبه هو وجيش العصابات الذى تحت يده ، وكيف يستفيد منه في تأديب الشعب الثائر وعلى رأسه الخباز (ناستي) .

وكان الى جانب هاتين الشخصيتين : شخصية السفاح وقاطع الطريق (جويتز) وشخصية بطل الشعب وزعيمه الخباز الطيب القلب (ناستي) ، شخصية ثالثة هي شخصية القس الكاثوليكي (هنريك) الذى كان في أول أمره مواليا لثورة الشعب ضد رجال الدين ، وذلك لما كان يتبع به من دماء في الخلق ، وما كان يشعر به من فساد رجال الدين ، وما يستخدمونه من وسائل دينية لمخادعة الشعب وإبتزاز أمواله . على أن الأسقف الكبير شيخ الطغاة استطاع آخر الأمر أن يخضع هذا القس الثائر ، وأن يحوله من رجل ثائر ضد المعتدين من رجال الدين الى رجل موال ، وذلك بما استخدمه معه الأسقف من وسائل التهديد والتعذيب ، وما كان يردده عليه دائما من ضرورة الولاء للعهد الذى أخذه على نفسه ، وللقسم الذى أقسمه ليكون خادما أميناً للكنيسة ، وجنديا مجاهدا من جنودها ، حتى ضعف القس في النهاية واستسلم للهزيمة ، وخذل الثوار ، وانضم الى اخوانه من رجال الدين .

ثم تبدأ المعركة التي يقف فيها (جويتز) السفاح مع جيشه الكبير ومعه الأسقف في جانب ، ويقف فيها ناستي زعيم الشعب في جانب آخر ، وأدرك ناستي ما يديره الأسقف في الخفاء ، وعرف أن بين اغتياء الشعب من يحاول الأسقف ضمهم الى جانبه، فيعجل ناستي باغتيال الأسقف . ومن يشاعه من كبار رجال الدين وأصحاب الجاه والثروة ، وقبل أن يموت الأسقف يسلم مفاتيح المدينة ، مدينة (ورمس) التي تقع فيها أحداث القصة الى القس (هنريك) تلك الشخصية الممزوجة المترددة التي خانت ثورة الشعب .

وعلى الرغم من أن (ناستي) زعيم الشعب قد حقق بعض النجاح بالقضاء على الأسقف وبعض معاونيه من الخونة ، فإنه لم يستطيع أن يقاوم جيش العصابات الذى كان يتزعمه السفاح (جويتز) ، فيحاصر السفاح المدينة ، ويقبض عليها بيد من حديد وينسى تحالفه مع رجال الدين ، ويستأثر بالسلطة كلها في يديه ، وفي لحظة واحدة يتملكه هوس الانتصار وجنونه ، فيقرر البطش بالمدينة كلها وعلى رأسهم رجال الدين الذين إبتزوا أموال الشعب ، ويصرخ صرخا مجنونا بأنه لن يرجع عما اعترمه من شر ، ولن تستطيع أية قوة أن تمنعه من أعمال التخريب والتدمير والبطش التي عقد العزم على تنفيذها ، زاعما لنفسه أن ليس هناك إله غيره ، بل لقد بلغ به الجنون حدا يجعله يستهين بقوة الخالق ، فهو لا يؤمن بوجود ما يسميه الناس إلهاً ، بل لقد ذهب في تحديه واستخفافه الى حد أنه قال : إذا كان الإله موجودا حقا فليعطني الدليل على ذلك ، وليفضل فيمنع جويتز مما يريد للمدينة وأهل المدينة من شر ؟ فإرسال الله معجزة أو علامة يندره فيها بالاقلاع عما يصره من شر لأهل المدينة . وابتغى جويتز ظهور المعجزة ، أو نزول العلامة ، ولكن شيئا من ذلك لم يحدث . وعندئذ يمضي جويتز في طغيان فكره حين ينتهى الى أنه هو وحده الموجود الحقيقي الذى يفعل ما يشاء وقتما يشاء ، فهو حر كامل الحرية . ويحاول القس (هنريك) الذى تسلم مفاتيح المدينة من الأسقف المتنول يحاول أن يهدده بسوء الصبر ، وبالبحيم وجههم يصلحها مع العاصين المارقين ، فلا يزيد هذا إلا إمعانا في السخرية والكفر ، فيزعم أن لو كان هناك إله لما وقع في الدنيا هذا الشر ، ولأودت جهنم أيوبها .

وفي هذه الأثناء لا يرى القس (هنريك) الذي وجد نفسه أمام طاعية لا سبيل إلى التأثير فيه عن طريق الدين ، لا يرى بدا من التماس وسيلة أخرى لعلها أن تجدى مع هذا الرجل العاوي ، ولم يجد مفراً من أن يلجأ إليه من ناحية يستثير فيها قوته وجبروته ويشككه فيهما ، فعرض عليه آتس موقفاً جديداً : فإذا كان يزعم لنفسه أنه حر تمام الحرية في اتخاذ ما يشاء من مواقف ، وإذا كان يرى أنه هو وحده الذي يختار الطريق الذي يريد ، وأن مصيره بيديه ، فليقدم الدليل على ذلك عملياً ، وبالاتقال من جانب الشر إلى جانب الخير إذا كان يزعم أنه قادر على أن يحول سلوكه في الطريق التي يشاء متى شاء ، وقال له القس :

انني اتحداك يا سيدى القائد ... وأنا اتحداك لأبرهن لك على أنك لست من القوة باقدر الذي تتصور ، أنك لست حراً في تصرفاتك ، بل أنت مفطور على الشر لا تستطيع منه فكاً ، وأن الله هو الذي عرف فيك هذا الخبث فكتب عليك الشقاء ، وإن كنت تكذبني فهلم .. هلم جرب . هل تستطيع أن تقلع عما أنت مجبر عليه من شرور نفسك ؟ هلم ... هلم ... أين قوتك وجبروتك اذن ... هناك مناط القوة أن كنت قوياً حقاً .. وهنا مجال التجربة أن كنت حراً في تصرفاتك وجبروتك . اذن أمامك طريق الخير فانتقل إليه ان كنت قوياً حقاً وإن كنت حراً حقاً . (١)

ولكى يثبت (جويتز) أنه قادر على قبول هذا التحدي ، وأن هذا القول نابع من ذاته هو ، وليس من تأثير القس اشترط شيئاً واحداً ، وهو أن يرمى زهرتى النرد فإذا كسب وخسرت ارادة الله فلن يقوم بالتجربة ، لأن الله منذئذ يكون قد خسر مرتين ، أما إذا كسبت ارادة الله فيقوم بالتجربة . وحدث أن رمى زهرتى النرد وكسبت ارادة الله هذه المرة ، وقبل جويتز التحدي ، وصمم على أن يخوض التجربة الجديدة ليرى ماذا يحدث لو أنه سلك مع الناس طريق الخير ، واستبدل شيطانه الرجيم بملك رحيم .

ويتم الاتفاق بين القس وجويتز على تنفيذ سياسة الخير الشاملة لمدة لا تقل عن عام كامل ويوم .

ومن الطريف أن ينجح جويتز فيما عقد عليه العزم . فيتحول بمحض ارادته بين عشية وضحاها إلى انسان مختلف تماماً عما كان عليه ، فيحقق مبادئ الخير والمساواة والعدل . بل لقد غالى في ذلك إلى حد أنه وزع كل ما يملك من غفار أو ثروة على من لم يكونوا يملكون شيئاً . ولم يدخر جهداً ولا وسعاً في سبيل البحث عن كافة حاجات الشعب حتى يلببها كاملة ، بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا كله ، فتحول إلى انسان فاضل ورع تشع الرحمة من سلوكه وجدانه ومشاعره . يفعل كل ذلك بدافع من ذاته دون أن يلتبس من وراء ذلك مثوبة من اله أو زلفى إلى انسان ، وإنما هو الباعث الانساني المحض المدفوع بالحب والخير والمجرد من النفاق والرياء .

وكان من الطبيعي بعد هذا كله أن يحبه الناس ، ولتفتوا حوله ، ويتمسكوا به بل وبعضوا عليه بالنواجذ ، خشية أن يفلت من أيديهم ، بل إذا أمكنهم أن يخرجوا للدفاع عنه بالعصبي والنجارة ، والفئوس لما ترددوا في ذلك . فسلطبيعي إن يكون هذا هو رد الفعل الذي يقابل به أى شعب حاكماً مثالياً من هذا النوع . ولكن وبالقرابة ، يقف الشعب منه موقفاً على التقبض من هذا كله ، ويلعب رجال الدين مرة أخرى دوراً هداماً خطيراً ، فيحاولون ماوسعهم الجهد أن يشوهوا كل ما فعل جويتز من اصلاح ، وأن ينشروا في الناس ان السعادة التي تنادي بها السماء

ليست هي السعادة التي تتحقق للإنسان في الأرض بما يبلغه من ثراء أو نعيم ، فإن هذه الدنيا يجب أن تكون دار شقاء وآلام وفقر ومسغبة ، ألم يقل السيد المسيح بأن ملكوت الله لن يدخله الأغنياء ، فكيف يحول جويتز شعب (ورمس) الى قوم أغنياء ؟ ومن أين من أهلها من يستحق الدخول الى ملكوت الله ؟

ومن العجيب أن يقتنع الشعب بهذه الترهات والأباطيل ويصدقوا ما اشاعه بينهم رجال الدين من حماقات ، ويعلم الناس العصيان على جويتز ، ويجاهرون بالتمرد عليه . يشاركون في هذا الزعيم الشعبي ناستي ذلك الذي كان يوما ما يقود ثورة الشعب ضد الظلم والفقر والطفيلان . ويبلغ به الغته أن يلدهب الى جويتز يحاول اقناعه بالعدول عن سياسة الخير ، ليتيح للناس أن يعيشوا حياتهم كما أرادها لهم الله زاخرا بالألام والمحن ، بل لقد ذهب ناستي الى أبعد من هذا عندما زعم أن الثراء والرخاء اللذين نزل بمدينة (ورمس) نتيجة لسياسة جويتز الجديدة سوف تلتفت انتباه البلاد المجاورة لها ، فيدفعهم الطمع والجشع لاحتلال المدينة وإرسال جيوشها لغزوها . ويدور حوار بين جويتز وناستي يحاول فيه جويتز أن يذكر صاحبه بماضيه وثورته على الفقر ، فلا يجد عنده أذنا صاغية ، والفريق أن تصدق نبوءة ناستي فتزحف الجيوش من خارج مدينة ورمس لتحتلها وتنهب ما فيها وتحيلها اثرا بعد عين .

ومع ذلك يبقى جويتز على موقفه وعهده الذي قطعه على نفسه ، ويستمر في تنفيذ سياسته ، ويظل محتفظا بورعه وسلاحه حتى ينتهي أمد المدة التي تم الاتفاق عليها بينه وبين القس هنريك ، ولا يبقى الى جانبه في محنته هذه غير فتاة كانت تقوم على خدمته وتسعى الى مؤازرته ، لا حبا فيه بل إيمانا منها بالنظام الذي يسلكه من أجل خير البلد .

ثم تدور المناقشة بعد هذا كله بين جويتز وبين القس هنريك الذي طرده الكنيسة وأدركته الشيخوخة ، وذهب عنه عقله ، فما كان يتوقع أن تجازيه الكنيسة هذا الجزاء الذي لا يتفق مع ما بذله من محاولات لتحويل هذا السفاح الشرير الى ملاك طاهر . تدور المناقشة بين جويتز وهنريك حول وجود الله العادل الخير ، ولكن عبثا يحاول هنريك اقناع جويتز بهذه الحقيقة ، وتنتهي المناقشة بينهما الى درجة من العنف ، تدفع بالقس الى محاولة قتل جويتز حين يمسك برقبة يريد خنقه ، (عندئذ) ينهض جويتز ويهجم على القس فيفتك به ويحطم رأسه ، ويلقى به على الأرض جثة هامدة ، وفي هذه اللحظة التي يفتك فيها جويتز بالقس هنريك ويقتله تكون المدة التي حددها لتجربته قد انتهت . ويرسل جويتز فقهة عالية تدرك من وراءها ما يعنيه . فهو ينظر الى السماء بعدها وكأنه يريد أن يقول : لقد ظهرت الحقيقة التي لا حد لقوتها ، وهي أن الذي يحدث على الأرض من صنع الانسان والانسان وحده . لقد كان جويتز يطمح أن تثبت له التجربة عكس ذلك فيؤمن بوجود اله وراء هذا كله ، ولكن التجربة خيبت ظنه .

وينتهي المشهد الأخير من المسرحية بأن يخلع جويتز عن نفسه لباس الكهنوت لباس الخداع ، ويعود جويتز الى ما كان عليه من قبل الى سبيل الشر ، لأنه وحده الذي ينجح ، والآن فليقهر الثوار ، وليطرد الفؤاد ، وليلق كل هؤلاء الويل والثبور ، وليلأ الدنيا شقاء وجورا ما دام الناس يؤمنون بأن هذا السبيل الوحيد لدخول ملكوت الله .

هذه هي المسرحية بكل أحداثها وشخصوها . آثرنا أن نعرضها على القارئ في أمانة حتى يكون على صلة قريبة بكل أطرافها ، ويتطور شخصياتها ، وسلوك كل شخصية تجاه الأحداث التي تقع لها ، وحتى يتبين القارئ ما يهدف اليه سارتر من وراء هذه الأحداث ، وما يؤمن به من آراء تتصل بالدين ورجاله ، وواضح من عرض سارتر للأحداث أنه يريد أن يقول ان الذي

يجد تأثيره أكثر من غيره في أهل الدنيا جميعا ويفعل فيهم فعل السحر ليس جوهر الدين ، ولا شيئا يتصل بمبادئه العليا السامية ، وإنما هو المظاهر الدينية الزائفة : أنها تخطف الناس ، ولكنها مع ذلك تخدمهم ، وتضلهم ، وتباعد بينهم وبين الحرية والخير .

ولعل خير ما تقدمه للقارئ من تعقيب على الفلسفة الوجودية . وأدبها واتجاهاتها ما تركه لنا الدكتور مندور في كتابه « جولة في العالم الاشتراكي » من تعليق على هذا الاتجاه حين يقول :

(أما الوجودية فإنها تدعو إلى التحرر من القيم المتوارثة البالية ، ولقد كان من الطبيعي أن تجد هذه الدعوة استجابة لدى أدياننا ، وبخاصة الشبان منهم . وإن كنا لا نستطيع أن نجاري هذه الدعوة إلى نهايتها ، فهناك من القديم ما هو الخير ، بل وضرورة نافعة مثل الدين في جوهره الصافي السليم . وهذه حقيقة لا يؤيدها رجال الدين والأخلاق وحدهم بل أيدها ولا يزال يؤيدها كبار الفلاسفة والمفكرين الذين ذهبوا في حربة الفكر إلى أبعد الحدود .

نحن إذن لا نجاري ، ولا نبني أن نجاري الوجودية إلى ذلك الحد الأحقق المدمر حد التنكر للدين والتخلص منه ، ولكننا نستطيع ، بل يجب أن نستفيد من دعوتها إلى التحرر من كثير من القيم والمبادئ الفاسدة التي طرأت على الدين والأخلاق ، مثل القدرية والتوكل والتنصل من المسؤولية . والقائما على عائق القدر وأرادة الله ، وأن نحكم عقولنا فيما يعرض لنا من مشاكل الحياة ، ونلتمس لها الحلول التي تتبع من ملائمتها ، وأن نتحمل في الحياة مسئوليتنا الكاملة ، وأن نثق بأنفسنا وبقدورتنا على تحديد مصيرنا وتوجيهه ، على نحو ما فعل الوجوديون أنفسهم عندما ساهموا مساهمة باسلة في تحرير فرنسا من الغزو الألماني ، مؤمنين بأنهم بهذا العمل إنما يحققون لأنفسهم ولمجتمعمهم مصلحة حقيقية) . (١)

وقبل أن نختم هذا المقال يحسن بنا أن نجمل بعض الحقائق التي استطعنا أن نستخلصها من دراستنا لبعض هذه الاتجاهات الفكرية في القرن العشرين .

ولعل أول ما تلفت الانتباه فيما عرضنا له في هذا المقال أن كثيرا من المثقفين ورجال الفكر في هذا العصر الحديث يعانون من أزمة فكرية ونفسية تختلف في حقيقتها عن الأزمات التي مرت بالحضارة الأوروبية في أزمانها السابقة . وليس من شك في أن بعض أسباب هذه الأزمة يرجع إلى طبيعة العصر نفسه ، وإلى ما مرت به أوروبا من تجارب ، وما عانته من أحداث ، وما خاضت من حروب ، وما حدث لمجتمعاتها من تطور نتيجة للتحوّل الصناعي ، وسيطرة المادة ، وسيادة التفكير العقلي ، والمبالغة في تأليه العلم وتقديسه بل وتسخيره أحيانا في أشغال الحروب ، وخلق جو من التوتر والتنافس المحموم في سباق للتسلح لدى وغير لدى . فكان طبيعيا أن يؤدي ذلك كله إلى خلق هذا الشعور بالقلق المقيم الذي استبد بالناس القرن العشرين ، حتى أصبح مرضا شائعا وطابعا مميزا لإنسان هذا العصر ، وكان طبيعيا كذلك أن يصاحب هذا القلق إحساس بعث الحياة وأنعدام الدافع ، والمسوغ لبذل الجهد والطموح في عالم قد يباخته الدمار في أي لحظة . وإذا أضفنا إلى كل ما سبق أن طبيعة النظم الاجتماعية الحديثة وما خلطته من وسائل الإنتاج والتوزيع ، وما يترتب على ذلك من ضرورة الموازنة بين الإنسان وبين هذه النظم قد زاد من شعور الفرد بالعزلة وبالغ في إحساسه بقلته حيثته وضعف شأنه إدركنا سرا آخر من أسرار هذا القلق المسيطر على نفس المثقفين في عصرنا هذا .

مع أن عاملا ثالثا يضيفه الدوس هكسلي في جملة هذه العوامل التي خلقت أزمة الانسان المعاصر ألا وهو زيادة سكان العالم زيادة مفاجئة ، يقول : (لقد كان سكان القرن الاول الميلادى يقدرون بمائتين وخمسين مليوناً ، ثم ضعف هذا العدد في ستة عشر قرناً ، على حين أن عدد السكان اليوم - وهو ثلاثة آلاف مليون نسمة - يقدر له أن يضاعف في أربعين عاماً فقط ، وترتب على هذا التفجر البشرى نمو فظيع في كبريات المدن وكان من نتيجة ذلك أن ملايين من أطفالنا لا يعلمون شيئاً عن الطبيعة : لا يعرفون كيف يكون القمح في حقوله ولا كيف تكون شجرة الفاكهة ، بل ان ملايين لم يروا في حياتهم بقرة الا في الصورة .

فما النتائج النفسية لهذا كله ؟ أولاً : - تضيق دائرة الخبرة بالطبيعة ضيقاً شديداً ، ثانياً : - يفقد الانسان شعوره بالانتماء فيحس بالضيق لأنه دائماً في زحمة المدن بغير روابط عميقة الجذور ، ولهذا فهو يحس بالعزلة رغم تكاثر الناس من حوله . (١)

على أن كل هذه العوامل التي ذكرنا لم تخلق في الانسان المعاصر التوتر والقلق والفربة والشعور بالعبث وانعدام الجدوى من الحياة فحسب ، بل خلقت الى جانب ذلك كله عند الانسان الحساس شعوراً يضعف العقيدة الدينية ، والافتقار الى الايمان بالله ذلك الايمان الذي لا يغني عنه شيء . فان حاجة الانسان الى اشباع عاطفته الدينية امر لا ينقطع .

من أجل هذا كله ظهر العبث والفشيان والتمرد واللامعقول والشعور بالفربة والاهتمام بمشكلة الشر . والبحث عن مبرراته وأسبابه . على أننا نؤمن بأن أزمة الفكر المعاصر هذه لا بد لها ، أن آجلا أو عاجلا ، أن تجد على أيدي المفكرين أنفسهم حولا ترد المثقفين من ابناء عصرنا الى صوابهم . وتعيد اليهم ثقبتهم بالحياة ، وإيمانهم بالله وتمسكهم بالخير وجهم للانسان .

* * *

أهم المراجع

(١) البير كامي

بيروت * العيث ترجمة سالم نصار

(٢) ايريس مردوخ

بيروت * سارتر الفكر العقلي الرومانسي ترجمة شاكز التابلسي - دار الفكر القاهرة

(٣) جان بول سارتر

بيروت ١٩٥٩ أ) الوجودية فلسفة السانية - ترجمة حنا دميان
القاهرة ١٩٦٨ ب) ما الأدب - ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال
بيروت ١٩٦٢ ج) الغشيان - ترجمة الدكتور سهيل ادريس
بيروت د) مسرحيات سارتر - ترجمة الدكتور سهيل ادريس

(٤) جان فال

بيروت ١٩٥٨ * الفلسفة الوجودية - ترجمة تيسير شيخ الارض

(٥) دديني خشبة

القاهرة * أشهر المذاهب المسرحية -

(٦) دؤبير دى لوبيه

بيروت * كامى والتجرد - ترجمة الدكتور سهيل ادريس

(٧) د . زكي نجيب محمود

القاهرة ١٩٦٣ * فلسفة وفن

(٨) د . لطفي فام

القاهرة ١٩٦٤ * المسرح الفرنسي المعاصر

(٩) د . محمد غنيمي هلال

القاهرة ١٩٦٢ * الدخلى الى النقد الأدبي الحديث

١٠ د . محمد مصطفى بدوى

✻ الغريب (غرض ونقد) فصلة من مجلة كلية الآداب
جامعة الإسكندرية المجلد الثاني عشر
١٩٥٨

١١ د . محمد منصور

✻ جولة في العالم الاشتراكي
القاهرة ١٩٥٧

Colin Wilson (١٢)

The Outsider London 1956

✻ ✻ ✻

التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث

وجهة نظر اقتصادية

تمهيد :

ان موضوع التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث موضوع واسع ومتشعب الاطراف ، ولا يمكن الاطاحة به في مقال واحد او من جانب متخصص في فرع واحد . وكذلك فان حديثنا فيه هو بالضرورة حديث قاصر ، والامريستدعي مساهمات اخرى من جانب متخصصين في فروع اخرى . وهذا المقال ليس في حقيقته سوى مقدمة ودعوة لمزيد من التأمل في هذا الموضوع الحيوى .

كثر الحديث هذه الايام عن « المجتمع التكنولوجي الحديث » او عن « المجتمع الصناعي الحديث » او عن « مجتمع الاستهلاك » (١) وكلها عبارات تستخدم الآن للدلالة على الاحساس العام باننا بدأنا ندخل مرحلة جديدة تمتاز عن سابقتها في كثير او قليل ، وتحتاج في جميع الاحوال الى مزيد من التأمل والمعرفة .

وقبل ان نبدأ في محاولة التعريف بهذا المجتمع الجديد وخصائصه ، فاننا ننبه الى امر هام وهو ان التاريخ مستمر لا انقطاع فيه ، واننا نستطيع ان نجد بدور هذا « المجتمع الحديث » منذ وقت

« الدكتور حازم الببلاوى مدرس الاقتصاد السياسي بجامعة الكويت والاسكندرية له كتب وبحوث علمية منشورة باللغتين العربية والفرنسية .

J. Kenneth Gabbraith, The New Industrial State,

(١) انظر على سبيل المثال :

Hamish Hamilton, London 1967 ;

R. Arron, Dix- Huit Lecons sur la Societe Industrielle, Paris, Idee, 1961

وانظر أيضاً ، حازم الببلاوى ، مجتمع الاستهلاك ، على ضوء اجديت مايو ١٩٦٨ في فرنسا ، القاهرة ، ملحق الامرام الاقتصادي - اكتوبر سنة ١٩٦٨ .

طويل . كذلك فإن ما نتصور أنه « المجتمع الحديث » لا زال يحمل آثارا وبقايا كثيرة من مخلفات الماضي وبدرجات متفاوتة . ولذلك فإذا تحدثنا عن خصائص هذا « المجتمع الحديث » فيجب ألا ننسى أنه لا توجد صورة نقية لهذا المجتمع وأن « الواقع » هو عبارة عن خليط من عناصر كثيرة بعضها متنافر وبعضها متناسق . ولذلك فإن ما سنتكلم عنه هو في الواقع عبارة عن طراز نظري Type وصورة نقية من « الواقع » ، أو عبارة عن نموذج أو تصور Concept لهذا المجتمع ، رغم أنه لا يوجد في الواقع بهذا النقاء . فالمجتمع المعاصر هو خليط من خصائص هذا المجتمع الجديد، ومن آثار وبقايا صور المجتمعات السابقة، ولا تخفي أهمية هذه الآثار والبقايا في التأثير على سلوك الأفراد والجماعات ، ولو كانت تعبيرا عن أوضاع هي سبيل الانتهاء . وهذا الأسلوب في تحليل خصائص المجتمع الحديث، رغم ما يتضمنه من تهذيب أو تشويه للواقع، هو الأسلوب الوحيد الذي يسمح لنا بإدراك خصائص هذا « المجتمع الحديث » والنتائج التي يمكن ترتبها عليه . وقد كان هذا الأسلوب ناجحا في جميع المحاولات التي بذلت لمعرفة تطور الجماعات وخصائصها وقد ابتعه Ma. Weber ، كما أن تجريد ماركس لا يخرج عن هذا الأسلوب

ونشر أولا إلى أن تسمية هذا « المجتمع الحديث » بالمجتمع « التكنولوجي » إنما هي إشارة إلى الأهمية الكبرى التي تحتلها التكنولوجيا الحديثة وتطورها وأثر ذلك على طبيعة وخصائص المجتمع الحديث . وإذا كان تاريخ الإنسان هو في الواقع تاريخ تطور أدوات الإنسان ، أو هو تاريخ التكنولوجيا بالمعنى الواسع (١) ، فإن التكنولوجيا الحديثة قد أخذت طابعا جديدا تميز بوجه خاص في سرعة التطور وخطورته واعتماده على العلم والمعرفة والبحث وليس على مجرد التجريب والخبرة .

وهذا المجتمع الحديث يمثل في الواقع مرحلة جديدة من مراحل الثورة الصناعية. فالسائد هو أن الثورة الصناعية بدأت في إنجلترا ثم في غرب أوروبا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر . ولعل الحقيقة أن هذه ليست الثورة الصناعية الأولى ، ولكنها الثورة الثانية . فالثورة الصناعية الأولى تمت في القرن السادس عشر في إنجلترا وفي أجزاء كثيرة من أوروبا ، وقد أخذت صورة الثورة الزراعية في إنجلترا بالقضاء على الحقول المفتوحة Open Fields ، وظهور طبقة الكادحين ، وقيام صناعات كثيرة في جنوب ألمانيا وفرنسا وفي إنجلترا . وهذه الثورة الصناعية الأولى هي التي مهدت للثورة الصناعية الثانية في القرن الثامن عشر وعصر اكتشاف البخار (٢) . ولعل مجتمع اليوم الحديث يمثل الثورة الصناعية الثالثة ، وهكذا نستطيع أن نلمح أن المجتمع التكنولوجي الحديث إنما هو مرحلة من تطور بدأ منذ وقت طويل وأن لم تظهر خصائصه على نحو واضح إلا في أماننا هذه وفي أجزاء بسيطة من المعمورة في مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية وبدرجة أقل في أوروبا .

والتطور الذي لحق التكنولوجيا الحديثة من الخطورة والأهمية ، بحيث أننا نستطيع القول بأن طبيعة المجتمع الذي نعيش فيه ، والقيم التي تسيطر على سلوكنا ، والحاجات التي نسعى

cf U.N.E.S.C.O.

(١) انظر على سبيل المثال تاريخ العالم « الطبعة الفرنسية »

Histoire Universelle de L'Humanite, Vol. I, Prehistoire, Paris, Robert Laffont, 1968.

cf NEF, la civilisation industrielle, Paris, Armand Colin, 1954.

لأشباعها .. الخ قد تأثرت بشكل مباشر بهذه الثورة التكنولوجية الحديثة ، ونود أن نشير هنا إلى أن الماركسية قد فتحت طريقاً خصباً لدراسة تطور المجتمعات بربط هذا التطور بالتطور الذي لحق أدوات الإنتاج ولكن الماركسية ذاتها قد عافت دون الوصول إلى نهاية هذا المنطق ، وكانت من أسباب تأخر الاهتمام بخصائص المجتمع التكنولوجي الحديث ، وذلك لأنها ركزت بوجه خاص على نظام الملكية ، بتأكيد أنها تطور أدوات الإنتاج يؤدي إلى تطور مقابل في شكل الملكية :

ملكية خاصة أو ملكية عامة . ولكن هذا ليس إلا جانباً فقط من آثار تطور التكنولوجيا . وهناك آثار أخرى على الإدارة الاقتصادية بصفة عامة قد لا ترتبط بالملكية القانونية . ومن هنا وقفت الماركسية عند حد التمييز بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية . وسوف نرى أن تطور التكنولوجيا قد أدى إلى ظهور نوع من التعامل لم يكن من التشابه بين الدول الرأسمالية والدول الاشتراكية التي قطعت أشواطاً كبيرة في مجال التقدم التكنولوجي . وهكذا فإننا نعتقد أن دراسة خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث تجاوز فكرة الملكية القانونية .

ونود الآن أن نتعرض لأهم خصائص المجتمع الصناعي الحديث أو التكنولوجي الحديث . ونلاحظ أن بعض هذه الخصائص ليست حديثة ، بل أننا نعرفها منذ مدة - على الأقل منذ الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر - والجديد في الواقع هو في مدى تأكيد هذه الخصائص من ناحية وفي توافرها مجتمعة وليست منفردة من ناحية أخرى .

الحساب الاقتصادي :

لعل أهم ما يميز المجتمع الصناعي عن المجتمعات السابقة هو التغير المستمر ، التغير في وسائل الإنتاج وما يترتب على ذلك من تغير مستمر في الأذواق وفي الكفاءة الفنية لعناصر الإنتاج .. الخ . فالمجتمعات السابقة كان يسودها نوع من الثبات والاستقرار النسبي بحيث أن الانتاج والروتين كانا ينظم كل شئون الانتاج والتوزيع . الزراعة والرعي والصيد تكاد تخضع لنموس الطبيعة من حيث الدورة الزراعية ومواسم الصيد بحيث تكاد تتكون مجموعة من العادات الثابتة الموروثة للقيام بهذه النشاطات . وتتأكد هذه العادات وتنتقل من جيل إلى آخر دون تغير يذكر ، ويكاد يحكم الفرد في مثل هذه الظروف مجموعة من ردود الفعل المشروطة . فلا حاجة هناك إلى التفكير المستمر لمواجهة أحداث جديدة ، وإنما لكل حدث طريقة مواجهته ، وهي طريقة أثبتت كفاءتها خلال أجيال متعاقبة . وفي مثل هذه الظروف لا تقوم أية حاجة إلى الحساب الاقتصادي والتخطيط والتنبؤ . فالعادات والتقاليد كفيلاً بذلك . وليس الحال كذلك في المجتمع الصناعي .

إن تاريخ الثورة الصناعية كما هو معروف مرتبط بنشأة الرأسمالية ولا يمكن التأريخ لأحدهما دون الآخر . وقد قامت الرأسمالية الأولى - المعروفة باسم الرأسمالية التجارية - على انقراض النظام الإقطاعي وظهور أوجه جديدة من النشاطات في مقدمتها التجارة ثم الصناعة . وقد ارتبط ذلك بعالم جديد تسوده المخاطر وعدم الاستقرار . وعرف المنظم Entrepreneur - وهو عماد النظام الاقتصادي في ذلك الوقت بأنه الشخص الذي يتحمل المخاطر ويقبلها في سبيل الانتاج وبذلك دخل عنصر التنبؤ والحساب كمفهوم أساسي في الحياة الاقتصادية . وظهرت النظرية الاقتصادية كمحاولة لبيان أفضل الطرق للاختيار بين الإمكانيات المتاحة ، وظهرت مشكلة Problem of Choice . وظهرت فكرة الرشادة الاقتصادية Economic Rationality ومن ذلك كله نجد أن الحساب والتفضيل بين مختلف الإمكانيات المتاحة أصبح أمراً ضرورياً . فعملتنا

النظرية الاقتصادية سلوك المستهلك الرشيد وكيف يحاول أن يستخدم دخله المحدود للحصول على أكبر قدر ممكن من الاشباع باختيار السلع التي تحقق له ذلك وتحديد الكميات المناسبة من كل منها . كذلك على المستهلك أن يختار بين الاستهلاك الحالي وبين الاستهلاك المستقبلي (الادخار) مراعيًا في ذلك - قدر الامكان - تحقيق أكبر قدر من الاشباع . ونفس الامر نجده عند المنتج ، وربما بشكل أوضح ، ففكرية المشروع تبين لتأكيد يستطيع المنتج أن يتخذ قراراته المتعلقة بالانتاج لتحقيق أكبر قدر ممكن من الربح ، أو أقل خسارة ، هناك اختيار المنتج لوسيلة الانتاج المناسبة ، إذ أن انتاج السلعة مع تقدم الفن التكنولوجي قد أصبح ممكنًا بعدة وسائل . ثم عليه أن يختار الكمية المناسبة التي يمكن أن ينتجها . وهو أيضا يتخذ قرارات متعلقة بالمستقبل فيما يتعلق بالاستثمارات والاختيار بين وجهه الاستثمارات الممكنة . وفي كل ذلك نجد أن الحساب الاقتصادي قد أصبح جزءا من حياة المجتمع ، ولم تعد العادة والتقاليد كافيين للاستمرار في الانتاج، بل ربما أصبح الخروج على هذه العادات والتقاليد هو ما يكفل التقدم المستعر. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أن كثيرين من الاقتصاديين يعرفون النظم ودوره في الحياة الاقتصادية بأنه ذلك الفرد القادر على التجديد والابتكار Innovation (١) في مجال الانتاج والفن الانتاجي .

وسوف نرى أن هذا الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه بحيث يكاد يشمل الاقتصاد في مجموعه في شكل سياسات اقتصادية اجمالية تتدخل بها الدول لتحقيق أهدافها الاقتصادية ، وفي شكل خطط اقتصادية تضعها بوجه خاص المجتمعات الصناعية الاشتراكية . وسوف نشير الى أن هناك نوعا من التقارب في هذا الحساب الاقتصادي الاجمالي .

الثورة الصناعية نشأت كما سبق أن رأينا مع ازدياد الرأسمالية التجارية ، وتطورت مع الرأسمالية الصناعية حتى اوائل القرن العشرين . ومنذ ثورة ١٩١٧ الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ونحن نعاين اتجاها جديدا للمجتمع الصناعي في الدول الاشتراكية ، ولذلك يمكن القول بأن للحساب الاقتصادي للمجتمعات الصناعية الآن صورتين الآن : الصورة الرأسمالية والصورة الاشتراكية . وليس الغرض مما سنعرضه الآن هو اهمال الفروق بين النظامين ، ولكن التركيز بوجه خاص على أوجه الشبه المتعلقة بطبيعة المجتمع الصناعي وبخاصة فيما يتعلق هنا بالحساب الاقتصادي

كانت النظرية السائدة - وربما كان الواقع في القرن التاسع عشر - تعتبر المنافسة الكاملة هي الصورة الطبيعية للمجتمع الصناعي . وقد علمت جميع كتب مبادئ الاقتصاد ان المنافسة الكاملة تتميز بعدة خصائص تجعل من كل فرد (مستهلكا كان ام منتجا) ذرة في محيط ، غير قادر على التأثير في الاتمان السائدة في السوق ومن ثم في قرارات غيره من الافراد . ويحدث التأثير نتيجة لجموع افعال هؤلاء الافراد مجتمعين . ولذلك فان ادارة الاقتصاد القومي تتم وفقا لما يمكن أن يسمى « باللامركزية الاقتصادية » حيث لا توجد سلطة أو فرد قادر على التأثير وحده على الأوضاع الاقتصادية . فالمنافسة الكاملة كما تعرض في كتب مبادئ الاقتصاد نفترض وجود عدد كبير من المستهلكين وعدد كبير من المنتجين وبحيث أن كل مستهلك أو منتج على حدة ليس له أي وزن على السوق في مجموعه . فاذا قرر المستهلك أو المنتج زيادة أو انقاص استهلاكه أو انتاجه فإن السوق لن تشعر بهذا الأثر ، وينتج التأثير فقط من مجموع افعال المستهلكين والمنتجين . ولذلك

(1) F. J. Schumpeter, The Theory of Economic Development, Harvard University Press, 1949.

وصف بعض الاقتصاديين (١) حالة الاقتصاد في هذه الصورة بأنها تتضمن ذرية * atomicité للاقتصاد ، بمعنى أنه يتكون من ذرات صغيرة . ويضيف الاقتصاديون عادة بعض الشروط الفنية التي تضمن بوافر المنافسة الكاملة وعدم استطاعة أى فرد منفرد التأثير على السوق ، مثل توافر العلم بأحوال السوق ، والتجانس التام للسلعة وعدم وجود عقبات أمام الصناعة -سوي شروط الغرض منها الجiolولة دون تمكن أى فرد من التأثير على الاقتصاد .

وفي مثل هذه الظروف فإن الإدارة الاقتصادية للموارد تتم نتيجة لمجموع قرارات الأفراد كما سبق أن أشرنا وبذلك تعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية الاقتصادية. فالمستهلك مزودا بمعرفة عن حاجاته الشخصية وترتيب أفضلياته ودخله ، ينزل الى السوق ويطلب كميات مختلفة من السلع اذا سادت ائمان مختلفة لها . ومن مجموع طلبات المستهلكين الفردية يتحدد الطلب الكلي . وبالمثل فإن كل منتج مزودا بمعرفة عن امكاناته الفنية وبرغبته في الحصول على أقصى ربح ممكن ينزل الى السوق ويعرض كميات مختلفة من السلعة اذا سادت ائمان مختلفة لها . ومن مجموع عرض المنتجين يتكون العرض الكلي ويسود الثمن في السوق الذى يسوى بين هذا العرض الكلي والطلب الكلي . وهكذا نرى ان ادارة الموارد الاقتصادية وتوزيعها قد تمت دون تدخل ارادة مركزية واعية ، وإنما نتيجة لمجموع الارادات الفردية . وقد رأى آدم سميث ان هذا الوضع يحقق المصلحة العامة نتيجة سعى الافراد لتحقيق مصالحهم الفردية الخاصة وكان هناك يدا خفية Invisible Hand تحقق هذا التوافق .

وقد كان من الطبيعي في مثل هذه الظروف ان تكون السياسة الاقتصادية المتلى للحكومات هي الامتناع بقدر الامكان عن التدخل في الحياة الاقتصادية وترك هذه الأمور للأفراد طالما أن الصالح الخاص قادر على تحقيق المصلحة العامة بأحسن الطرق . ولكن هذه الأوضاع لم تستمر طويلا ذلك ان تطورا هاما قد لحق المجتمعات الصناعية ، بحيث أصبحت السياسة الاقتصادية للدولة ضرورة لا يمكن التجاوز عنها لتمكين هذه المجتمعات من استمرار نموها دون عقبات شديدة . وبذلك امتد مجال الحساب الاقتصادى من الوحدات الاقتصادية المنفردة الى حساب اجمالي يتضمن الاقتصاد القومي في مجموعه ، وبحيث تتخذ السياسات الملائمة لتوقعات المستقبل بالنسبة للاقتصاد القومي في مجموعه. وبطبيعة الاحوال فإن هذه الصورة من التدخل الاقتصادى الشامل في الحياة الاقتصادية تجد اكمل تطبيق لها في الدول الاشتراكية ، حيث تضع الدولة خطة عامة للاقتصاد القومي . ولكننا سوف نشير الى أن تطورا مقابلا ، وان كان بدرجة اقل طبعاً ، قد لحق الدول الصناعية الرأسمالية حيث أصبح التدخل ضروريا ، وحيث لم تعد سياسة الحرية الاقتصادية مقبولة على اطلاقها .

ان المنافسة الكاملة كما صورتها النظرية الاقتصادية لم تخرج عن حيز هذه النظرية وقاعات البحث في القرن العشرين ، أما الواقع فقد عرف صورا أخرى للأسواق بعيدة عن هذا الوضع . ولذلك فإن نتائج هذه النظرية في ضرورة الاعتماد على الحرية الاقتصادية لم تعد صالحة تماما . وسوف نتعرض فيما بعد لتطور هذه الأسواق . على أن ما يعنينا الآن هو أن سياسة عدم التدخل قد قبرت تماما مع الثلث الأول

لهذا القرن . فالأزمة العالمية الشهيرة في الثلاثينيات قد أثبتت عقم السياسات الاقتصادية القائمة على الاعتماد على الأفراد وحدهم دون تدخل الدولة . وجاءت أفكار كينز (١) في ذلك الوقت لتبين أن الائتمان والنقود تتمتع بشيء كبير من الجمود ، ولذلك فإنه لا يمكن الاعتماد على تغيراتها وحدها لإعادة التوازن . وقد نشأت في ذلك الوقت حالة من البطالة الضخمة بشكل لم يسبق له مثيل ، ولم تنجح أية سياسات للأجور للقضاء عليها . وأوضح كينز أن الأمر متعلق في الواقع بعدم كفاية الطلب الفعلي في الاقتصاد ، مما أدى إلى انخفاض الدخل القومي وتحقيق توازن للاقتصاد عند مستوى منخفض من العمالة ، مما أدى إلى ظهور هذه البطالة . ولذلك فإن تدخل السلطات العامة بالقيام بسياسات انفاقية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية والطلب الفعلي هو الإجراء الوحيد القادر على زيادة الدخل القومي إلى مستوى يسمح بامتصاص هذه البطالة . وبالفعل فإن الدول التي استطاعت أن تخفف من حدة البطالة في ذلك الوقت هي الدول التي اتبعت عمداً أو بصدف سياسة اتفاق تدخلية ، الغرض منها زيادة القوة الشرائية في يد الأفراد . وقد حدث ذلك في ألمانيا النازية مع سياسة التسليح والانفاق لشاخت ، كما حدث امر مشابه في الولايات المتحدة الأمريكية مع سياسة الانعاش الاقتصادي للرئيس روزفلت .

ومند كتابات كينز قبل الحرب العالمية الثانية اتضح أن المجتمع الصناعي قد وصل إلى مرحلة تستدعي التدخل المستمر من الدولة في الحياة الاقتصادية بغرض تحقيق الاستقرار الاقتصادي والقضاء على البطالة . وقد ذهب بعض الاقتصاديين (٢) إلى القول بأن هناك ركوداً طويلاً الذي لا يمكن التخلص منه دون سياسة اقتصادية تدخلية مستمرة لحماية الطلب الفعلي عند المستوى المطلوب .

وبعد الحرب العالمية الثانية استكملت أفكار كينز من ناحيتين . فمن ناحية ظهرت مشاكل التضخم وارتفاع الأسعار ، ولم يعد تدخل الدولة لازماً فقط لتوفير طلب فعلي كاف عند ظهور البطالة ، وإنما ظهرت مشاكل زيادة هذا الطلب الفعلي ، وضرورة العمل على ضغطه عند ظهور التضخم . وبذلك وجب تدخل الدولة لتحقيق الاستقرار الاقتصادي دون بطالة ودون تضخم مبالغ فيه .

كذلك ظهرت أهمية السياسة الاقتصادية في المدة المتوسطة والطويلة ، وليس فقط في المدة القصيرة . فلم تعد السياسة الاقتصادية للدولة تقتصر على تحقيق الاستقرار الاقتصادي في المدة القصيرة وإنما ظهرت مشاكل النمو الاقتصادي في المدة المتوسطة والطويلة . وقد ارتبط ذلك في أول الأمر بمشاكل إعادة تعمير دول أوروبا ، ثم أصبح جزءاً من السياسات الاقتصادية العمل على توفير قدر معقول من النمو الاقتصادي . وأصبح من المعتاد بعد ذلك أن نرى خططا اقتصادية في فرنسا وهولندا وإنجلترا وغيرها من الدول الصناعية المتقدمة .

وفي نفس الوقت الذي ظهرت فيه الحاجة إلى ضرورة التدخل الاقتصادي في المجتمعات الصناعية المتقدمة وضرورة وضع سياسات اقتصادية إجمالية ، نجد أن الدول الصناعية التي تتبع الأسلوب الاشتراكي وفي مقدمتها الاتحاد السوفياتي قد تبنت منذ ١٩٢٩ الخطط الخمسية للاقتصاد القومي . وهذه الخطط تتضمن تحديداً للأهداف التي ينبغي للاقتصاد الوصول إليها

(١) CF. J. M. Keynes, *The General Theory of Employment, Interest and Money*, Macmillan, London, 1936,

(٢) CF. A. Hansen, *Monetary Theory and Fiscal Policy*, McGraw-Hill, 1949.

وبين الوسائل الكفيلة بتحقيقها ، وغني عن البيان أن الخطة تعتبر الصورة الأساسية لتطبيق الحساب الاقتصادي الإجمالي على نطاق الدولة .

وبطبيعة الحال ليس من السهل القول بأن التخطيط الاشتراكي (١) والسياسات الاقتصادية الإجمالية الدول الرأسمالية نتيجة لأفكار كينز ومن بعده - ليس من السهل القول بأنهما متشابهان فأوجه الخلاف كثيرة ومتنوعة . ولكن ما أردنا أن نوجه النظر اليه هنا هو أن الحساب الاقتصادي قد اتسع نطاقه في المجتمعات الصناعية ، ولم يعد مقتصراً على الفرد ، وإنما جاوز ذلك إلى الحساب الإجمالي للاقتصاد في مجموعه ، وإن كانت درجة هذا التدخل ومداه تختلف بسبب طبيعة النظام الإجمالي القائم . وبالرغم من الفروق الضخمة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ، فإننا نلمح الآن اتجاهات لتخفيف هذه الفروق ، كما سيوضح عندما نتعرض للعلاقة بين التخطيط والسوق من المجتمعات الصناعية .

أهمية المشروع الصناعي الكبير :

نشأ المشروع الصناعي كوحدة للإنتاج مع نشأة النظام الرأسمالي وتطور معه ، والواقع أن نشأة هذا المشروع لم تظهر فجأة وإنما نتيجة لتطور طويل من الصناعات المنزلية إلى الصناعات اليدوية ، حتى أخذ شكله الحالي . وقد أحدث هذا التطور في وحدة الإنتاج الأساسية آثاراً بعيدة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة . فمن ناحية انفصل العمل عن الأسرة ، مما كان له أبعاد الآثار في طبيعة العلاقات الاجتماعية . كما أدى تركيز عدد هائل من العمال في مكان واحد وفي ظروف متشابهة إلى نشوء الوعي الطبقي بين العمال كما كان له آثار أيضاً على ظروف الحياة في المدن الصناعية المكتظة بالسكان وغير ذلك كثير .

على أن المشروع الصناعي لم يعد مظهراً من مظاهر النظام الرأسمالي وحده ، بل جاوز ذلك ليصبح وحدة الإنتاج الرئيسية في ظل المجتمعات الصناعية الحديثة . فاندول التي أخذت بالنظام الاشتراكي - وهي تضع نصب أعينها تحقيق أكبر معدل للنمو الاقتصادي على ما سنرى - قد وجهت أكبر الاهتمام إلى الصناعة وبوجه خاص الصناعات الثقيلة - حتى كاد البعض يتصور أن أسلوب النمو الاشتراكي يختلف عن أسلوب النمو الرأسمالي في الاهتمام الزائد بالصناعات الثقيلة . (وأياً ما كان الأمر فإن الخلاف بين تحقيق التنمية من طريق الصناعات الثقيلة أو عن طريق الصناعات الخفيفة لم يعد الآن مشكلة مذهبية بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي) أهمية المشروعات الصناعية الكبرى لم تقل في النظام الاشتراكي عنها في النظام الرأسمالي . ونريد أن نأتي نظرة على طبيعة هذه المشروعات الصناعية والتطور الذي لحقها واثراً ذلك على تحديد خصائص المجتمع التكنولوجي الحديث إيا كان نظامه الاقتصادي .

هناك أولاً ظاهرة أساسية وهي اتجاه المشروعات الصناعية نحو التركيز . وقد تنبأ ماركس في القرن الماضي بأن طبيعة النظام الرأسمالي تؤدي بالضرورة إلى تركيز المشروعات الصناعية في عدد قليل من الاحتكارات الكبرى ، وقد رأى في ذلك ما يساعد على زيادة التناقضات في هذا النظام . إذ أنه يؤدي إلى زيادة عدد الطبقة العاملة وإلى انقضاء على أصحاب الحرف والصناعات الصغيرة مما يسبق التناقض الطبقي . كما رأى أنه من ناحية أخرى فإن هذا التركيز سيؤدي إلى انخفاض معدل الأرباح ومن ثم اتجاه النظام الرأسمالي إلى مرحلة من الركود .

(١) انظر - أحمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

وقد صحت نبوءة ماركس فيما يتعلق باتجاه النظام الرأسمالي الى التركز ، ولكن بقية الآثار لم تتحقق ، أو على الأقل لم تتحقق على النحو الذى ذكره ماركس . كما لوحظ أن الاتجاه نحو التركز في المشروعات الصناعية الكبرى ليس ظاهرة خاصة بالنظام الرأسمالي وحده ، وإنما هو ظاهرة عامة في كافة المجتمعات الصناعية المتقدمة، سواء اكانت اشتراكية أم رأسمالية . والواقع أن التنبؤ بأن النظام الرأسمالي سوف ينتج بالضرورة الى حالة من الركود Stationary State ينخفض فيها معدل الارباح بحيث لا تقوم أية استثمارات جديدة ولا تحقق أى نوع من التقدم الاقتصادى - الواقع أن هذا النوع من التفكير لم يبتدعه ماركس كلية ، وإنما كان قاسما مشتركا بين جميع الاقتصاديين الانجليز في القرن التاسع عشر، مما أدى الى تسميتهم بالدرسة التشاؤمية . فهؤلاء جميعا كانوا يعتقدون في صحة آراء مالتس في السكان ، وخاصة قوله بأن عدد السكان يزيد بنسبة أكبر من زيادة الموارد الزراعية ، وقد كان هؤلاء الاقتصاديون - وبوجه خاص ريكاردو الذى اثر في جميع أجيال الاقتصاديين اللاحقين - ضحية المبالغة في خطورة ظاهرة تناقص الفلة في الزراعة . فالمجتمع الرأسمالي عندهم سيستمر في النمو مع زيادة تراكم رأس المال ، ولكن هذا التراكم لن يستمر الى النهاية نظرا لان ظاهرة تناقص الفلة من شأنها أن تؤدي الى انخفاض معدل الارباح باستمرار وبذلك تصل الى مرحلة الركود التى ينعدم فيها تراكم رأس المال لانخفاض معدل الارباح وحيث يحصل الأفراد على أجور تكفي لحد الكفاف . وقد أخذ ماركس هذه الصورة مع تعديل في أسباب الركود كنتيجة لتركز المشروعات وارتباطها بما يسمى بزيادة الكثافة العضوية لرأس المال الثابت . فعند ماركس ينقسم رأس المال الى متغير وثابت . ورأس المال المتغير يقابل، بوجه عام ، ما يخصص لأجور العمال هو وحده القادر على خلق فائض القيمة . ورأس المال الثابت هو ما يقابل ، بصفة عامة ، ما يخصص للمواد الأولية والآلات وغير ذلك (وهذا التعريف يقابل تعريف رأس المال الثابت والمتداول في الاصطلاح الحديث) . ويرى ماركس أن هناك اتجاهًا عامًا نحو زيادة نسبة رأس المال الثابت الى رأس المال المتغير ، ونظرا لأن فائض القيمة ينتج عن رأس المال المتغير وحده فإن معدل الارباح سيتجه بالضرورة الى الانخفاض مما سيؤدي الى حالة الركود المتقدمة .

والحقيقة أن النبوءات المتشائمة بالنسبة الى تركز المشروعات الصناعية قد اهتمت علاقة هذا التركز بزيادة الكفاءة الانتاجية ، وما يستتبعه الفن الانتاجي الحديث من ضرورة تركيز المشروعات في عدد محدود من المشروعات الكبرى . فتركز المشروعات ليس سببه الوحيد طبيعة النظام الرأسمالي، وإنما هو ضرورة فنية يقتضيها الانتاج في المجتمع التكنولوجي الحديث وتتطلبها خصائص هذه التكنولوجيا الحديثة .

وأهم ما يميز التكنولوجيا الحديثة هو حاجتها الى مشروعات كبيرة نسبيا وأحيانا كبيرة جدا ، وذلك حتى يمكن استنفاد جميع المزايا الفنية . وقد تحدث الاقتصاديون منذ زمن بعيد عما سموه بمزايا الانتاج الكبير Economies of Scale أو مزايا الحجم الكبير . فزيادة حجم المشروع تؤدي الى زيادة في الانتاج أكبر من الزيادة النسبية في عناصر الانتاج المستخدمة ، فمضاعفة حجم المشروع يؤدي الى زيادة في الانتاج أكبر من الضعف . والسبب في ذلك هو أن المشروع الكبير يستطيع الاستفادة من مزايا لا تقل بل إنها الانقسام ، ومن ثم يحرم منها المشروع الصغير . وهذه المزايا عديدة ، مزايا في الإدارة ، مزايا في الفن الانتاجي باستخدام نوع من الآلات أو من الطاقة الذى لا يقبل التجزئة ، مزايا في الحصول على أنواع من العمل الماهر ،

امكانيات أكبر في دراسة حاجات السوق .. الخ. وقد أطالت كتب مبادئ الاقتصاد في تعداد هذه المزايا وأنواعها . على أنه يبدو أن العامل الحاسم في العصر الحديث بالنسبة للمشروعات الصناعية الكبرى هو « الأبحاث » وهذه الأبحاث تتطلب في العصر الحديث امكانيات مالية ضخمة لا يمكن أن تتوافر للمشروعات الصغيرة . ولذلك يكاد يكون التقدم التكنولوجي الضخم محدودا بالصناعات التي يتركز فيها الإنتاج . ولكن تتضح هذه الصورة بشكل أكبر فسوف نشير إلى المقصود بعدم القابلية للانقسام والتجزئة وإثر ذلك على مزايا الإنتاج الكبير ، ثم نرى مدى إمكان تجزئة الأبحاث حتى تفيد منها المشروعات الصغيرة .

حققت العلوم الطبيعية تقدما هائلا لادخال فكرة المتناهي في الصفر *infinitesimal* وما ترتب عليها من دراسة معدل التغيير الذي يلحق أحد المتغيرات نتيجة لتغيير متناه في الصفر لمثير آخر . وقد أدت هذه الأفكار بليينز ونيوتن في القرن السابع عشر إلى اكتشاف قواعد التحليل الرياضي (التفاضل والتكامل) وما ترتب على ذلك من نتائج هامة في جميع العلوم الطبيعية التي لا تزال تجنى ثمارها حتى الآن في مجال التطبيق . وهذه الفكرة تفترض القابلية للانقسام والتجزئة بما يسمح بأخذ تغيير صغير جدا (متناه في الصفر حتى يقترب من الصفر) .

هذه الفكرة نفسها عرفها الاقتصاد متأخرا قرنين من الزمان عندما قام ثلاثة من الاقتصاديين منفردين وفي أماكن مختلفة ، بتقديم أساس التحليل الحدي *Marginal analysis* (كارل منجر في النمسا ، ليون فالراس في سويسرا ، ستانلي جيفونز في إنجلترا) حوالي ١٨٧٠ . وتقوم هذه النظرية الحدية على دراسة ماذا يحدث في أحد المثيرات إذا حدث تغيير طفيف جدا في أحد المثيرات الأخرى (يكاد يقترب من الصفر) . ومن الواضح أن صلة القرابة قوية بين هذا التحليل الحدي في الاقتصاد والتحليل الرياضي في العلوم الطبيعية . وقد قدم هذا التحليل الحدي نتائج باهرة في الاقتصاد إلى جانب أنه ساعد على إثارة عرض النظريات الاقتصادية . ولكن هذا التحليل الحدي يفترض أيضا القابلية للتجزئة والانقسام ، أو بعبارة أكثر فنية يفترض أن دوال الاقتصاد دوال مستمرة *Continuous Functions* . والحقيقة أن الاقتصاد يعرف كثيرا من الحالات التي لا يصدق فيها ذلك ، وحيث يكون الأصل انقطاع وعدم اتصال هذا الدوال *Discontinuity* . ولبيان فكرة الاستمرار والانقطاع في مجال الفن الانتاجي - وهو الذي يهمنا هنا - بأمثلة نوضح هذه التفرقة تشير إلى أن النظرية الحدية في الاقتصاد تفترض أن دوال الفن الانتاجي *Production Functions* مستمرة . ومعنى ذلك أنه إذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس مال من نوع معين ، فإنه يمكن دائما افتراض حدوث تغييرات متناهية في الصفر في كل من هذا العمل ومن الرأسمال . ومعنى ذلك أن هذا العمل وهذا الرأسمال قابلان للانقسام والتجزئة إلى أي درجة نريد . وعلى ذلك فإذا كان هناك مصنع صغير جدا فإنه يستطيع أن يفيد من هذا الفن الانتاجي بحصوله على قدر صغير جدا من هذا العمل وقدر صغير من هذا الرأسمال ، ولا خطورة لأننا نفترض القابلية للانقسام .

أما القول بأن دوال الانتاج غير مستمرة ، فمعنى ذلك أنه إذا كان هناك فن انتاجي معين لانتاج سلعة معينة ، وأن هذا الفن الانتاجي يستخدم نسبة معينة من العمل من نوع معين ومن رأس المال من نوع معين ، فإنه لا يمكن افتراض تجزئة هذا العمل أو هذا الرأسمال كما نريد ، وإنما هناك حدود لما كان أحداث هذه التجزئة . فقد تكون الآلة التي تتضمن نوعا معينا من الكفاءة الانتاجية بحجم معين لا يمكن تجزئتها بالحصول على نفس النوع من الآلة بحجم أصغر ، ولعل من أبرز الأمثلة على عدم إمكان التجزئة : الطاقة الدرية . فمن المعروف أن الطاقة الدرية

تولد طاقة كبيرة جدا ، وحيثما تكون بحاجة الى هذه الطاقة الضخمة فانها تكون أرخص من غيرها من انواع الطاقة الأخرى . ولكن هذه الطاقة الذرية لا تنتج الا بأحجام ضخمة بحيث لا يمكن استخدامها الا في مشروعات ضخمة جدا . فهي لا تقبل التجزئة . فهذه الطاقة قد تكون أرخص من البترول بالنسبة لمشروعات ضخمة جدا مثل إزالة بعض الجبال وتمهيد الأرض أو إنشاء سفينة تدور حول الأرض عدة مرات ، ولكن لن يأتى اليوم - على الأقل في حدود المقول - الذى تستخدم فيه هذه الطاقة لأشغال ولادة للسجائر . والسبب في ذلك هو ان الطاقة المدربة غير قابلة للتجزئة في جميع الأحوال .

وهكذا نرى ان عدم القابلية للتجزئة والانقسام هو السبب في مزايا الانتاج الكبير الذى يمكن من الافادة من عناصر لا تقبل بطبيعتها التجزئة ومن ثم تحرم منها المشروعات الصغيرة .

وقد سبق ان أشرنا الى ان العناصر التى لا تقبل التجزئة والانقسام كثيرة ، ولكن لعل أهمها في العصر الحديث هو في مجال البحث . وهذا السبب هو ما يفسر تفوق المشروعات الكبرى على المشروعات الصغيرة . وهو ايضا يفسر الى حد بعيد المزايا التى تحتفظها الدول الكبرى بالنسبة للدول الصغيرة بالنظر الى تمتعها بمزايا الانتاج الكبير في مجال الأبحاث .

لعل أهم ما يميز البحث العلمى في العصر الحديث ، على ما سنسبر إليه ، ان التقدم العلمى لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري بقدر ما هو نتيجة لعمل مجموعة كبيرة من الباحثين في فروع مختلفة ومتكاملة ، وبحيث يتوافر لهم إمكانات مالية ومعملية ضخمة تمكنهم من اجراء البحوث والتجارب . وهكذا نجد ان البحث هو من أهم المجالات التى تظهر فيها مزايا الانتاج الكبير . فحيثما تتوافر الامكانيات المالية والمعملية يمكن دائما تحقيق نتائج أفضل .

والمشروعات الكبرى في العصر الحديث لم تعد مجرد وحدات للانتاج ، ولكنها ايضا وحدات للبحث العلمى . وتركز الصناعة يساعد الى حذبها على زيادة الامكانيات المخصصة للبحث في الصناعة . ولذلك نجد ان البحث العلمى لا يقتصر في الدول الصناعية المتقدمة على الجامعات بل تشارك فيه ايضا الصناعات الكبرى بنصيب كبير . وهذا الامر واضح بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية . كذلك تقدم الصناعات الكبرى المنح المالية والعقود الى الجامعات للقيام بأبحاث مشتركة ، كما قد تقوم بعض هذه الصناعات برعاية مراكز الأبحاث وبعض الجامعات كما حدث أخيرا بالنسبة للجامعات الاقليمية الحديثة في إنجلترا . وعلى ذلك فان المشروعات الكبرى تحقق مزايا ضخمة لا تعرفها المشروعات الصغيرة في مقدمتها الأبحاث .

وهكذا نستطيع ان نفهم لماذا حققت معظم الدول الصناعية الكبرى معدلات كبيرة من النمو في ظل الصناعات المركزة ، في حين ان النظرية الاقتصادية كانت تدعى ان المنافسة اكاملة وحدها هي الكفيلة بتحقيق التقدم الاقتصادى ، وأن أى مظهر من مظاهر الاحتكار (التركيز بأحد غالبا شكل المنافسة الاحتكارية بين عدد قليل من المشروعات) من شأنه الاضرار بالكفاءة الاقتصادية . ولعل السبب في هذا الموقف من النظرية الاقتصادية « التقليدية » هو أنها كانت تفترض دائما القابلية المطلقة للانقسام لجميع العناصر ، وأن المنافسة من شأنها تحقيق الانتاج عند اقل تكلفة (التكلفة الحدية تتساوى مع التكلفة المتوسطة وتصادف النعم^(١)) . وهذه النظرية تهمل نتائج التقدم العلمى والتحقيق عن طريق الأبحاث والافادة من مزايا الانتاج الكبير الناجم عن تركيز المشروعات الصناعية .^(٢)

(١) انظر في ذلك كتب مبادئ الاقتصاد على سبيل المثال ، أحمد ابو اسماعيل ، اصول الاقتصاد ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٦ .

(٢) Cf. K. Galbraith, American Capitalism, Boston, Houghton, 1956

وتركز المشروعات الصناعية ليس ظاهرة قاصرة على الدول الرأسمالية ، بل هو ظاهرة فنية نجدها أيضا في الدول الاشتراكية الصناعية المتقدمة . لأن ظاهرة عدم الانقسام والتجزئة بالنسبة لكثير من عناصر الانتاج انما هي من الامور الفنية والتي ترتبط بطبيعة التقدم التكنولوجي بصرف النظر عن شكل الملكية القانونية لعناصر الانتاج . واذا كان من الممكن في الدول الاشتراكية تركيز الابحاث في مؤسسات ومعاهد قومية بحيث تؤدي خدماتها للمشروعات الكبيرة والصغيرة على السواء الا انه من الواضح ان المشروعات الكبرى ستكون اقدر على الاستفادة من هذه الابحاث لتنوع مشاكلها ولوجود عناصر عالية الكفاءة في ادارتها تمكنها من توجيه الابحاث لصالحها وذلك بعكس المشروعات الصغيرة التي ليس لديها المشاكل ولا القدرة الفنية اللازمة للاستفادة من هذه الابحاث وللتاثير على توجيهها .

كذلك فان جميع اسباب مزايا الانتاج الكبير الاخرى الراجعة الى عدم انقسام العناصر الاخرى كالفن الانتاجي الحديث ، وبعض انواع الطاقة والادارة العالية ، ودراسة الاسواق . الخ . تتوافر بصرف النظر عن النظام الاقتصادي ، رأسماليا كان او اشتراكيا .

على انه ينبغي ان يلاحظ ان التقدم الفني والذي ادى الى تركيز الصناعات لم يكن متماثلا في جميع الصناعات من ناحية ، وان التركيز في الصناعات الاساسية قد اصطحب من ناحية اخرى ، بمزيد من الارتباط والتبعية بين قطاعات الاقتصاد . وقد ترتب على ذلك ان نشأ نوع من الارتباط والتبعية بين قطاعات الانتاج ، وقد تطورت فكرة الارتباط بين قطاعات الانتاج في انظرية الاقتصادية .

فقد بدأ منذ نهاية اقرن التاسع عشر الاتجاه نحو النظر الى الاقتصاد القومي باعتباره كلا مترابلا لا يمكن فصل اجزائه ودراستها دراسة منفصلة ، فكل جزء يتوقف على ما يتم في الاجزاء الاخرى . وقد ظهر ذلك بوجه خاص في اعمال فالراس في نظريته في التوازن الشامل General equilibrium (١) وبمقتضى هذه النظرية فان تحديد التوازن في سوق سلعة معينة لا يتوقف على ظروف هذه السوق وحدها ، وانما يتوقف ايضا على ائمان جميع السلع الاخرى ، ومن ثم فانه لا يمكن تحديد ثمن التوازن في كل سوق منفصلة كما تتجه نظرية التوازن الجزئي Partial equilibrium وبعبارة اخرى اذا كان التوازن يتحقق عندما يسود الثمن الذي يسوى بين الكمية المطلوبة والكمية المعروضة من السلعة ، واذا كانت الكمية المطلوبة بدورها تتوقف على الثمن (اى انها دالة للثمن) وبالمثل يتوقف الكمية المعروضة على الثمن (اى انها دالة للثمن) فان التجديد الذي اتي به فالراس هو انه ذكر ان دالة الطلب على السلعة لا تتوقف على ثمن هذه السلعة فقط وانما ايضا على ائمان السلع الاخرى . وبذلك لا تكون بصدد دالتين للعرض والطلب ومتغير واحد هو الثمن للسلعة محل الدراسة ، وانما يكون هناك عدد كبير من المتغيرات بعدد ائمان السلع الاخرى . ومعنى ذلك اننا نكون بصدد نظام كامل للتوازن ينبغي حله مرة واحدة بايجاد حل آني لنظام من المعادلات الانية Simultaneous equations لطلب وعرض جميع السلع ، وكل منها يتوقف على متغيرات عديدة هي ائمان السلع الاخرى . ويمكن حل هذا النظام دفعة واحدة لاننا نكون بصدد عدد من المعادلات مساو للمتغيرات . واهمية هذا النوع من التفكير هو انه بين الترابط بين اجزاء الاقتصاد .

ويستند هذا الترابط في الاقتصاد الى الترابط في الطلب في العرض . فمن ناحية يرتبط

(1) Elements d'Economie Politique Pure, gedition, Paris, 1958.

الطلب على سلعة معينة ليس فقط بثمنها وإنما بأثمان السلع الأخرى المنافسة والمكملة لها . وبالمثل فإن عرض السلعة لا يتوقف على ثمنها فقط وإنما على أثمان عناصر الانتاج الأخرى وبحسب درجة الإحلال بين هذه العناصر .

وقد ظلت فكرة الترابط في أجزاء الاقتصاد أو تحليل التوازن الشامل مسألة نظرية هامة بين المفكرين ، ولكنها لم تلق العناية الكافية من حيث أثرها على فهم التطور الواقعي وعلى السياسة الاقتصادية حتى أخرج الاقتصادى الأمريكى - الروسي الأصل ليونيتيف دراسته عن جداول المنتج - المستخدم للولايات المتحدة الأمريكية (١) . وتعتمد دراسة المنتج - المستخدم input-output على الترابط بين أجزاء الاقتصاد كما تظهر في الترابط الغنى للانتاج . فالانتاج في كل صناعة يعتمد على استخدام مواد أولية ونصف مصنوعة منتجة في صناعات أخرى ، وهكذا تقوم سلسلة من العلاقات المتداخلة بين الصناعات المختلفة قبل ظهور الناتج النهائي في سوق الاستهلاك والاستثمار والصادرات . وهذا الترابط أو التداخل بين الصناعات المختلفة هو الذى يجعل كل صناعة حلقة في سلسلة طويلة من العمليات الإنتاجية ومن ثم فإنه لا يمكن دراسة توازن صناعة واحدة مستقلة عن شروط التوازن في الاقتصاد الكلى . ومن الواضح أن هذا المظهر من مظاهر الترابط هو تطبيق مباشر لأفكار فالراس في الترابط من ناحية العرض .

وقد أظهرت دراسات المنتج - المستخدم فائدة هامة لمعرفة سلوك الاقتصاد في الدول المتقدمة . فقد كان الغرض من دراسة ليونيتيف إبراز أهمية الطلب غير المباشر الناتج عن الترابط اصناعى الى جانب الطلب المباشر الناجم عن السوق النهائية (الاستهلاك ، والاستثمار والصادرات) وظهر أنه في كثير من الأحوال يكون هذا الطلب غير المباشر من الأهمية بمكان بحيث أن انخفاذ قرارات دون مراعاته بشكل صريح يؤدي الى ظهور اختناقات في الاقتصاد .

ويتم تكوين جداول المنتج - المستخدم عن طريق تقسيم الاقتصاد الى قطاعات للصناعات المختلفة (الزراعة ، الصناعات الاستخراجية ، الصناعات الهندسية ، الصناعات الكهربائية ، النسيج ..) وتختلف درجة التقسيم باختلاف الحاجة الى التفصيل ، وتوضح الجداول بحيث تكون ذات مداخل مزدوجة Double entry بمعنى أن كل صناعة توضع مرة على الصف ، ومرة على العمود . وتقيد مبيعات كل صناعة في الصف المقابل لها للصناعات المشتريه والباقى يباع في السوق النهائية. وبالمثل فإن مشتريات كل صناعة تقيد في العمود المخصص لها، وهى تشتري من الصناعات الأخرى، وبالإضافة الى ما تشتريه من سوق عناصر الانتاج. وهكذا نجد أن لدينا جدولا يبين عمليات البيع والشراء داخل الاقتصاد . وفي هذا الجدول نجد أن الجزء الخاص بمبيعات ومشتريات الصناعات مع بعضها هو الذى يهم في بيان التداخل الصناعى بين القطاعات المختلفة. ونظرا لأن ليونيتيف قد استخدم أسلوب المصفوفات الرياضية للتعبير عن هذه العلاقات ، فإن هذا الجزء الاساسى يطلق عليه عادة اسم مصفوفة التداخل الصناعى أو مصفوفة الطلب الوسيط . ويمكن أن نعتبر من ذلك بالجدول الآتي .

(1) W. Leontief, The Structure of American Economy, 1919-1939. Oxford University Press, New York. 1951.

مصفوفة الطلب الوسيط

المنتج المستخدم	صناعة (١)	صناعة (٢)	صناعة (٣)	صناعة (٤)	صناعة (٥)	السوق النهائية
صناعة (١)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٢)	١١	٢١	٣١	٤١	٥١	١
صناعة (٣)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٤)	١٢	٢٢	٣٢	٤٢	٥٢	٢
صناعة (٥)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٦)	١٣	٢٣	٣٣	٤٣	٥٣	٣
صناعة (٧)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (٨)	١٤	٢٤	٣٤	٤٤	٥٤	٤
صناعة (٩)	س	س	س	س	س	ن
صناعة (١٠)	١٥	٢٥	٣٥	٤٥	٥٥	٥
سوق عناصر الانتاج	ل	ل	ل	ل	ل	
	١	٢	٣	٤	٥	

الجدول الوسيط فقط هو الذي يبين مبيعات ومشتريات الصناعات فيما بينها ولذلك فإننا نضع في كل خانة الحرف س مع رقمين صفيرين للإشارة إلى أن هذه القيمة قد تم بيعها من القطاع صاحب الرقم الأول إلى القطاع صاحب الرقم الثاني ، وعلى ذلك مثلا فان س ٣٢ تعني مبيعات القطاع الثاني إلى القطاع الثالث .

أما الجزء الخاص بالسوق النهائية فإنه يبين مبيعات كل قطاع إلى السوق النهائية . وكذلك فإن الجزء الخاص بسوق عناصر الانتاج فإنه يبين مشتريات كل قطاع من عناصر الانتاج .

ومن الواضح أنه كلما زاد الترابط الاقتصادي بين قطاعات الاقتصاد زادت المعاملات في جدول الطلب الوسيط، والملاحظ أنه كلما زاد التقدم الاقتصادي زادت المعاملات في هذا الجزء . وقد حاول بعض الاقتصاديين أن يستخدم هذا الأسلوب لدراسة اقتصاديات الدول المتخلفة ، وكانت النتيجة أن جداول المنتج - المستخدم لهذه الدول كانت تتضمن كثيرا من الخانات الخالية في ذلك الجزء الأساسي من جدول المنتج - المستخدم وهو جدول الطلب الوسيط . (١) ومعنى ذلك أن الترابط الاقتصادي بين الصناعات المختلفة لا زال ضعيفا في مثل هذه الدول . وعلى ذلك فإنه مع زيادة التقدم والنمو الاقتصادي فإن الترابط بين القطاعات المختلفة يزداد تأكيداً

(1) Peacock, Dosser, *Input-Output in Underdeveloped Countries* Review of Economic Studies, Vol. 25, 1957, P. 21.

وتظهر أهمية هذا الترابط المتزايد بين قطاعات الاقتصاد في الدول المتقدمة في ضرورة التنسيق والرقابة على نشاط مختلف القطاعات فلا يمكن تركها دون رقابة ، لما يترتب على سلوكها من آثار بعيدة على مختلف أجزاء الاقتصاد الأخرى . ولعل هذا هو السبب الأساسي في الأزمة التي وقعت في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٦٢ بين الرئيس كينيدي وبين صناعات الصلب بصدد سياسة الأخيرة حول الائتمان . فبالنظر إلى الترابط الاقتصادي الهام وإلى الآثار غير المباشر ، فإن رفع أسعار الصلب لن يقتصر على هذه الصناعة وحدها وإنما سوف يؤثر على جميع قطاعات الاقتصاد خلال التأثير في الطلب غير المباشر بين الصناعات المختلفة . ويظهر ذلك بوجه خاص إذا أخذنا في الاعتبار المظهر الثاني للترابط الاقتصادي بين الصناعات وهو عدم التماثل Assymetry وظهور صناعات مسيطرة بحسب وضعها افني في سوق الانتاج .

الواقع أنه رغم أن التطور قد أدى إلى مزيد من الترابط والاندماج بين الصناعات المختلفة بحيث أصبحت كل صناعة تعتمد في إنتاجها على عدد متزايد من إنتاج الصناعات الأخرى - بالرغم من ذلك فإن التطور بين الصناعات لم يكن متماثلاً . بل أن هناك صناعات تتخذ مركزاً أساسياً في هيكل الإنتاج بحيث تكاد تعتمد عليها الصناعات الأخرى بشكل أكثر من غيرها . وهذه الصناعات تحتل في الواقع مكانة هامة لأنها تتمتع إلى حد كبير بسلطة التأثير في الصناعات الأخرى بالنظر إلى هذا التطور الفني . ولعل مثال صناعة الصلب المتقدم يعبر عن هذا الوضع .

وعلى ذلك فإن الترابط الاقتصادي الناتج عن التداخل الصناعي ليس ترابطاً متماثلاً بين متساويين ، وإنما هو رابط يتضمن وجود علاقات سيطرة من بعض القطاعات على القطاعات الأخرى (١) . ويظهر ذلك رياضياً من أن مصفوفة الطلب الوسيط وإن كانت ليست خالية إلا أنه يمكن جعلها مصفوفة منحرفة triangularized بمعنى جعلها Similar لمصفوفة توجد معظم القيم فوقه المنحرف الرئيسي Diagonal وتكون خالية تحته أي بحيث توجد أصفار تحت هذا المنحرف) .

ويترتب على هذا التطور أن الترابط الاقتصادي وأن أدى إلى مزيد من الاندماج بين قرارات الوحدات الاقتصادية ، إلا أنه أظهر في نفس الوقت وجود وحدات استراتيجية تؤثر قراراتها بشكل أخطر في الاقتصاد القومي في مجموعه . ولذلك فإن القرارات التي تتخذها هذه الوحدات لا تتعلق في الواقع بها وحدها وإنما تتعلق بالاقتصاد القومي . فقرارات شركة مثل شركة جنرال موتورز لا تتعلق بسياسة أسعار منتجاتها فقط وإنما تؤثر في حجم الإنتاج القومي في مجموعه وفي توزيع الدخل وفي مستوى الأسعار العامة . وقد أثر ذلك الوضع على هيكل الاقتصاد ، فلم نعد في ظل الصورة التقليدية للسوق وأن ظلت الملكية فردية وإنما تعلق الأمر في الواقع باتخاذ قرارات على مستوى الاقتصاد القومي .

أهمية طبقة الفنيين

رأبنا أن أهم ما يميز « المجتمع الصناعي الحديث » هو التقدم الفني الكبير في وسائل الإنتاج . فالتقدم الاقتصادي الذي تحققه الدول الصناعية الكبرى لا يرجع إلى تراكم رؤوس الأموال بقدر ما يرجع إلى التقدم الفني ووضع وسائل جديدة للإنتاج ذات كفاءة أكبر واكتشاف مصادر جديدة للطاقة .

(١) Cf. F. Petrous, L' Economie du XX em Siecle, P. U. F., Paris, 1961 P. 27

وقد جرت العادة بين الاقتصاديين على اعتبار أن نمو Growth دالة لتراكم رأس المال (الاستثمار) . ونجد هذه العادة لدى الاقتصاديين منذ التقليديين : آدم سميث ريكاردو ، كما نجدها عند ماركس . وبالمثل فإن الاقتصاديين المحدثين (ما بعد كينز) (Post Keynesians) قد وضعوا نماذج للنمو الاقتصادي تجعل هذا النمو دالة بشكل ما للاستثمار ومن أشهر هذه النماذج ما يعرف بنموذج هارود دومار – Harrod-Domar (١) نسبة إلى الاقتصاديين المشهورين . وفي هذا النموذج نجد أن معدل النمو الاقتصادي يتوقف على نسبة الاستثمار من الدخل القومي – ويرتبطان بما يعرف بمعامل رأس المال أو نسبة الناتج إلى رأس المال أو نسبة الناتج إلى رأس المال المعروف باسم Capital output ratio وقدأثر هذا النموذج في الفكر الاقتصادي عامة ، حتى أن الدول النامية وهي بصدد وضع برامج التنمية الاقتصادية قد استعارت هذا الأسلوب لتحديد حاجتها من رأس المال اللازم لتحقيق درجة معينة من معدل التنمية .

ورغم الأهمية الضخمة التي يمثلها تراكم رأس المال في أحداث النمو ، فإن هناك عاملا ربما يكون له السبق في الوقت الحاضر . في هذا الصدد . هذا العامل هو التقدم الفني . فأتوا التقدم الفني على النمو قد أصبح من الأهمية بحيث لا يمكن إهماله . ولذلك فإننا نجد أن كثيرا من الاقتصاديين المحدثين يوجهون عناية خاصة إلى أهمية التقدم الفني في أحداث النمو . فإن ما يهم ليس رأس المال المادي فقط وإنما رأس المال الانساني المتمثل في العمل الأكثر مهارة ، وبصفة خاصة في الاختراعات والوسائل الجديدة المستخدمة في الإنتاج (٢) .

وهذه الأهمية الكبرى للتقدم الفني وللرأسمال الانساني في أحداث النمو كان لها أكبر الأثر على العلاقات الاجتماعية مما أدى إلى ظهور أهمية الفنيين والمديرين كطبقة اجتماعية بدأت تحتل مكانة هامة في الاقتصاد القومي ، وإلى زيادة أهمية الجامعات ومراكز الأبحاث وما تباشره من تأثير في هذا الاقتصاد .

إن التقدم الفني كعنصر من عناصر النمو الاقتصادي يتميز في الوقت الحاضر عن الاختراعات التي تمت في الماضي والتي كان من شأنها زيادة الإنتاج وتحسين نوعه . فالتقدم الفني في الوقت الحاضر لم يعد نتيجة عمل فرد عبقري أو نتيجة للصدفة بحيث إن التقدم في نوع معين يتم بفقرات غير منتظمة إنما أصبح التقدم الفني جزءا منظما من أجزاء العملية الانتاجية ، ومرحلة مندمجة تماما في مراحل الإنتاج . وقد أصبحت الاكتشافات نتيجة لعمل منظم ودقيق بحيث يمكن تخطيطه مقدما . فعنصر الفرد العبقري قد اختفى أو كاد – ولا نكاد نسمع الآن – عن اسم عالم تنسب إليه نتائج التقدم الفني المذهلة التي نراها كل يوم . فأسماء واط وماركوني وبيل اسماء نعرف أنها كانت وراء الآلة البخارية واللاسلكي والتلفون . وهذه الأسماء هي جزء من

(1) cf. E. D. Domar, *Capital Expansion, Rate of Growth and employment* Dconometria (April 1946) ; R. Harrod, *Towards a Dynamic Economics*, Macmillan, 1948.

(٢) يرى بعض الاقتصاديين أنه لا يمكن فصل تراكم رأس المال المادي عن التقدم الفني ، فالاستثمارات لا تتضمن فقط الاضافة إلى الآلات القائمة بلآلات جديدة من نفس النوع ، وإنما تتضمن الاستثمارات الجديد عادة آلات مختلفة أكثر كفاءة وتتضمن آخر ما وصل اليه التقدم التكنولوجي . ولذلك فإنه لا يمكن فصل رأس المال عن التقدم الفني ، فتراكم رأس المال ينطوي في الواقع على تطبيق فن انتاجي أكثر تقدما . انظر في ذلك على وجه الخصوص .

N. Kaldar, A,

Model of Economic Growth, Economic Journal, December 1957.

الثقافة العامة . ولكن من يعرف الاسماء وراءاختراعات كان لها اكبر الأثر في حياتنا اليومية ، من منا يعرف من وراء التلفزيون ، من وراء الترانزستور رغم ان هذا الاختراع الاخير يعد في ذاته ثورة صناعية ، من وراء القمر الصناعي ،سبورتنيك ، ومن وراء برامج أبوللو وغيرها كثير .

ان البحث وما يترتب عليه من اختراعات هي من عمل عدد هائل من الباحثين المجهولين . ان الاختراع قد أصبح بطبيعته عمل « مجموعة » Team من الباحثين من تخصصات مختلفة . وهو عمل منظم بحيث انه يمكن مقدما معرفة النتائج التي يمكن الوصول اليها في فترة معينة اذا خصص لها الاعتمادات اللازمة . ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما حدث في الولايات المتحدة الامريكية عام ١٩٦٢ حين كانت مختلفة في أبحاث الفضاء من الاتحاد السوفياتي فأعلن رئيسها في ذلك الوقت (كينيدي) عن برنامج للحاق بالاتحاد السوفياتي في ميدان الفضاء والهبوط على القمر في سنة ١٩٧٠ . ولم يكن غربا على العالمين بطبيعة البحث في العصر الحديث ان يعلموا نبأ وصول « أبولو » الى القمر ١٩٦٩ ، اى في نفس الموعد المحدد (في الواقع قبله !) .

واذا كان التقدم الفني في العصر الحديث قد أصبح جزءا عضويا في الإنتاج ولم يعد عملا عفويا نتيجة للصدفة والحظ ، فان وراءه جيش كبير من الفنيين والباحثين الذين يقومون بالوصول الى حلول جديدة للمشاكل، ويقومون بأجراء التجارب . . الخ . هذا الجيش من الفنيين قد أصبح عنصر أساسيا في الإنتاج لا يمكن لدولة حديثة أن تستغني عنه مما أدى الى زيادة أهميته . وهذه الأبحاث والتجارب تتميز بأمرين ، فهي من ناحية قد أصبحت معقدة جدا وتتطلب تخصصات دقيقة تعمل في تعاون ، وهي من ناحية أخرى باهظة التكاليف ، ولذلك فان الأبحاث على ما سبق أن رأينا تعتبر من النشاطات التي تظهر فيها بشكل واضح مزايا الإنتاج الكبير ، ولذلك فانها تتركز في مراكز البحوث في المشروعات الضخمة وفي مراكز البحوث العلمية والجامعات .

كانت الاختراعات في العصر السابق بسيطة نسبيا ، ولم تكن تستند في كثير من الاحوال الى معرفة نظرية متعمقة ، ولذلك كانت تتم غالبا في المصنع ومن العاملين انفسهم نتيجة للتجربة والخبرة . وقد ساعد على ذلك تقسيم العمل الى حد بعيد . أما في العصر الحديث فان الاختراعات والاكتشافات الجديدة تتميز بأن لها أساسات نظرية وتعتمد على الدراسة النظرية المتعمقة، فميدانها المختبر والمعمل وحجرات الدراسة وليس الورشة . والاكتشافات الجديدة معقدة جدا ولا يمكن لفرد متخصص أن يدركها .

لكذلك فان أهم ما يميز التقدم الفني وما يستلزمه من بحثانه باهظ النفقات . فالأبحاث الواجب إجراؤها والآلات والمعدات اللازمة للمختبرات طويلة ومعقدة وغالية . وتمر عادة مراحل طويلة من التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ . ولعل أهم ما يجعل الأبحاث باهظة التكاليف هو انها كصناعة تعتبر ذات كثافة عمل مرتفعة Labour intensive بمعنى أنها تعتمد على العمل بشكل كبير ، ولكنه عمل من نوع خاص ، هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتعمقة ، ولذلك فان أجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا ما يجعل نفقات البحث عالية . ولعل هذا السبب هو ما يجعل الولايات المتحدة الامريكية على قمة التقدم الفني . فنظرا لفنى

هذه الدولة فهي قادرة على اجتذاب العلماء والفنيين من كافة دول العالم ودفع الاجور الباهظة لهم .

والتنطور المتقدم جعل الصناعة في العصر الحديث معتمدة الى ابعد الحدود على هؤلاء الفنيين بحيث ان نفوذهم ازداد بشكل واضح . ولم يقتصر الامر على مجرد اهمية هؤلاء الفنيين والباحثين لتطوير وسائل الانتاج وتحسين نوعه، وانما جاوز ذلك الى طبيعة العملية الانتاجية ذاتها . فالانتاج يعتمد الآن اكثر فأكثر على رأس المال Capital Intensive والآلة الحديثة ليست مجرد آلة تقوم بما كان يؤديه عشرات ومئات من العمال ، ولكنها آلة دقيقة ومعقدة وتحتاج دائما الى عمل فني مؤهل لتشغيلها والافادة منها وتعديلها دائما . فلم يقتصر التقدم الفني على تعديل نسبة العمل : رأس المال ، ولكنه غير أيضا من طبيعة العمل . فالعمل لم يعد عملا يدويا او ملاحظة رتيبة وانما هو عمل رقابة ذكية لآلات دقيقة ومعقدة . ولعل اجمل مثال على ذلك هو العقول الالكترونية الحديثة التي تقوم بعمليات ما كان يمكن اجراؤها الا بعدد ضخم جدا من الأفراد وفي وقت طويل . ولكن هذه العقول تتطلب للعمل عليها افرادا ذوى كفاءة عالية في الهندسة وتحليل البرامج . ولذلك فالتقدم الفني الحديث قد زاد من نسبة الفنيين والمؤهلين بين العاملين . وبعبارة أخرى فان التقدم الفني قد أدى الى زيادة نسبة ذوى الياقات البيضاء على حساب ذوى الياقات الزرقاء . (١) ولذلك فان الصورة العادية للانتاج في العصر الحديث لا تتطلب العمل اليدوى غير المؤهل الذى يقوم بالأعمال العضلية او الاعمال الرتيبة والروتينية بقدر ما تتطلب عمل الفنيين الذين يعتمدون على تكوين علمي متين والذين يقومون بوجه خاص بالأعمال الذهنية التي تتطلب اليقظة وسعة الخيال .

وقد ترتب على التطورات المتقدمة ان ظهرت الجامعات ومراكز البحث ومعاهد الدراسة بوجه عام ، كمراكز أساسية وخطيرة في تطور المجتمع الصناعي الحديث . فالصناعة الحديثة بدأت تعتمد بشكل اساسى على العامل المدرب والمتعلم . ومن ثم فان هذه الصناعة الحديثة تجد مصدر عملها حيث توجد بيئة مناسبة لتوفير هذا العمل المتعلم وليس حيث يوجد العمل الرخيص . ولعل ذلك ما يعبر عن الاختلاف بين توطين الصناعات في العصر السابق وتوطنها حاليا . فنصناعات النسيج التي قامت عليها الثورة الصناعية في انجلترا كانت تتوطن بصفة خاصة بالقرب من اليد العاملة الزراعية الرخيصة نسبيا . اما الآن فاننا نجد نلزاما بين تركيز الصناعات وبين مراكز العلم والبحث ، فحيث توجد مراكز علمية متقدمة فان الصناعة تجد فيها ظروفا مناسبة . كذلك فان الصناعات التي نشأت في أماكن لم تكن معروفة بالاهتمام العلمي والثقافي لأسباب تاريخية - فان هذه الصناعات لم تلبث ان تقوم بتمويل إنشاء الجامعات ومراكز البحوث . وقد حدث ذلك اخيرا في انجلترا حيث انشئ العديد من الجامعات الإقليمية التي تعتمد كثيرا على تمويل الصناعات المختلفة لها . وتعتمد الصناعة بوجه خاص على الجامعات ومراكز البحوث ، فهذه تعتبر في الواقع عصب التقدم الفني

1. J. K. Galbraith, Le Novel Etat industriel, (trad.) Edition Gallimard, Paris 1968 P.P.

الحديث . وقد اشار جالبرت الى ان الجامعات ومراكز البحوث في العصر الحديث تقوم بالنسبة للصناعة بنفس الدور الذي كانت تقوم به البنوك في القرن الماضي . فالصناعة في القرن الماضي كانت تحتاج الى التمويل ومن ثم فان البنوك لم تلبث ان احتلت مكانة خطيرة من الاقتصاد باعتبارها مراكز لتجميع وسائل التمويل ، مما جعل الكثير من الاقتصاديين يميز في مراحل الرأسمالية بين الرأسمالية التجارية والرأسمالية الصناعية والرأسمالية المالية . وهذه المرحلة الأخيرة انما تعبر عن المرحلة التي زادت فيها أهمية التمويل بالنسبة للتوسع الصناعي ، مما جعل البنوك المتصرف الحقيقي في النظام الرأسمالي . والواقع اننا في العصر الحديث نكاد نلمح تطوراً في طبيعة الانتاج بحيث أصبح التقدم الفني والرأسمال الإنساني هو العامل الحاسم في التوسع وليس فقط التمويل المادي (١) وفي مثل هذه الظروف فان الجامعات ومراكز البحوث تكاد تقوم بدور التمويل لهذا النوع من التقدم الفني . ولذلك فان الارتباط بين الصناعة وبين الجامعة ومراكز البحث قد أصبح حيويًا في الدول المتقدمة .

وقد ترتب على الأوضاع المتقدمة تغييرات هامة في إدارة المشروعات ، وفي طبيعة الطبقات الاجتماعية ذات التأثير على القرارات الاقتصادية الهامة والدوافع التي تؤثر في هذه القرارات . وقد أثر ذلك على الفكرة السائدة عن كيفية إصدار القرارات .

هناك تقليد متبع يربط بين شكل الملكية وبين مصدر القرار، وقد استقر هذا التقليد بوجه خاص مع الماركسية . فعندها تطور وسائل الانتاج وبشكل خاص في طبيعة ملكية عناصر الانتاج . وبذلك فان الرأسمالية تنصير مرحلة من مراحل التطور تكون الملكية الخاصة لعناصر الانتاج هي السائدة، وبذلك تصدر القرارات من الرأسمالي المالك . وتكون الاشتراكية - ثم الشيوعية - مرحلة أخرى تتحول فيها الملكية الى الدولة ، وبذلك لا تصدر القرارات عن الرأسماليين وانما عن الدولة التي تعبر عن صالح الجميع . ومع ذلك فاننا نعتقد ان تطور شكل الملكية ليس هو الأثر الوحيد وربما ليس الأكثر أهمية لتطور وسائل الانتاج . فان تطور وسائل الانتاج وما أدى اليه من ظهور « المجتمع الصناعي الحديث » قد أحدث ثورة في العلاقات الاجتماعية ، وأدى الى تغيير خطير في طبيعة مصدرى القرارات ، وذلك بصرف النظر عن الشكل القانوني للملكية . فقد أدى التطور المتقدم الى الأهمية المتزايدة لطبقة المديرين والفنيين في اتخاذ القرارات الاقتصادية الهامة ، ونكاد نلمح تشابهاً في هذا الصدد بين الدول الرأسمالية التي تحتفظ بالملكية الخاصة وبين الدول الاشتراكية التي أقامت الملكية العامة . هنا وهناك يزداد دور الفنيين والمديرين في اتخاذ القرارات وفي التأثير في الظروف المصاحبة لاتخاذ هذه القرارات . ولا يعني ذلك ان التفرقة بين النظم التي تأخذ بالملكية الخاصة وبين النظم التي تأخذ بالملكية العامة قد زالت فيها بتعلق بالدول الصناعية المتقدمة . فذلك ليس صحيحاً . ففي الدول الرأسمالية يحتل الرأسماليون مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية وفي الدول الاشتراكية يحتل رجال الحزب مكانة هامة من الحياة الاقتصادية والسياسية . ويختلف أولئك عن هؤلاء في كثير او قليل من ناحية البواعث والقيم الاجتماعية التي يمثلونها ، مما يجعل النظام الرأسمالي مختلفاً عن النظام الاشتراكي . ولكن ذلك لا يمنع من أنه في كلا النظامين هناك اتجاه قوى تحت ضغط التطورات التي لحقت بالصناعة

(١) هناك طبيعة الاحوال بين الامرين ، ولكننا نريد ان نركز على أهمية عنصر الخبرة والعلم الإنساني .

الحديثة نتيجة للتقدم الفني الى ان طائفة المديرين والفنيين بدأت تسيطر تدريجيا على معظم القرارات الهامة وتؤثر في صيورها .

وقد كان من أوائل من وجه النظر الى هذا التطور الأمريكي برنهام في كتابه عن «ثورة المديرين» The Managerial Revolution . وقد كان برنهام ماركسيا من الجناح اليساري المتطرف الذي ينادى بضرورة الثورة الدائمة في العالم اجمع ، وينتمي بذلك الى الجناح التروتسكي من الحركة الشيوعية في الفترة ما بين الحربين . وقد واجه برنهام - شأنه في ذلك شأن الكثيرين من المثقفين اليساريين في الغرب - أزمة ضمير شديدة في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية عندما عقدت ألمانيا النازية معاهدة عدم اعتداء مع الاتحاد السوفياتي . فألمانيا النازية في ذلك الوقت كانت تمثل أسوأ صور الفاشية اليمينية التي تهدد الحركات الثورية اليسارية . كذلك فإن الاتحاد السوفياتي رغم ان الجناح التروتسكي كان ينظر اليه بكثير من التحفظات وخاصة فيما يتعلق بدكتاتورية الفرد والتخلي عن الثورة العالمية - قد ظل رغم ذلك في نظر جميع المثقفين اليساريين كسبا ضخما للحركات الثورية مرشدا لها . ولذلك فإن معاهدة ١٩٣٨ كانت بمثابة صدمة لهؤلاء ، لأنها كشفت عن عقل الدولة Raison d'Etat الذي يدبر مصالح دولة الاتحاد السوفياتي قبل الاعتبارات المذهبية والخلقية . وفي ظل هذا الجو النفسي أخرج برنهام كتابه في « ثورة المديرين » لتفسير ما تم وفقا للنهج الماركسي . ولذلك فإنه يرى أيضا ان « الصراع بين الطبقات » هو الذي يحكم التاريخ ، ولكنه يرى ان نتيجة صراع اعمال مع الراسماليين لا تنتهي في صالح الطبقة العاملة وإنما في صالح فئة جديدة تفيد من هذا الصراع وهذه هي فئة المديرين ، وبصفة عامة جميع الفنيين . وليس في هذا ، في نظر برنهام ، ما يزعج ، ففي النظرية الماركسية ما يؤكد ذلك . ففي ظل النظام الاقطاعي كان الصراع الطبقي محتلا بين طبقة الاقطاعيين وطبقة مهضومة هي فلاحو الأرض . وهذا الصراع يحل لصالح طبقة جديدة هي « البورجوازية » ، وبناء على ذلك فقد وجد برنهام مخرجا ، في نظره ، للنناقض الشديد بين « تحالف » دولة « يسارية » مثل الاتحاد السوفياتي مع دولة « فاشية » مثل ألمانيا النازية ، فعنده أنه في كل من الدولتين سيطرت طبقة المديرين والفنيين على الحكم ومن ثم فإنه من السهل ان يتقاربا . وقد تعرضت افكار برنهام لانتقادات كثيرة وخاصة ان كتابه قد ظهر في اثناء الحرب العالمية الثانية وفي فترة كانت فيها ألمانيا النازية تحقق انتصارات عسكرية في أغلب الميادين ، مما طبع الكتاب بالشمائم الشديد وبكثير من التنبؤات التي ثبت عدم صحتها فيما بعد .

وبالرغم من الانتقادات التي وجهت الى افكار برنهام والافكار التي ثبت عدم صحتها ، فإن شيئا منها ظل محلا للاهتمام ، وهو بيان دور الفنيين في الحياة الاقتصادية وتأثيرهم المتزايد في المجتمعات الحديثة . ومنذ ذلك وقد تعددت الدراسات التي تشير الى خطورة تطور المجتمعات الصناعية ودور الفنيين المتزايد فيها ، ومن أهم من تحدث في ذلك R. Aron في فرنسا ، K. Galbraith في الولايات المتحدة الأمريكية ، وغيرهم كثير . وقد سبق ان اشرنا الى الاهمية المتزايدة التي يحتلها التقدم الفني والعلمي في الإنتاج في العصر الحديث ، وقد تربط على ذلك تيفير جوهري في شخصية مصدر القرارات الاقتصادية . فالادارة الاقتصادية لم تعد عملا سهلا يستطيع المالك ، أي مالك ، لرأس المال ، ان يقوم بها ، وإنما أصبحت الادارة عملا معقدا يقتضي فهما فنيا متخصصا في مجالات متشابهة ، ومقتضي اتخاذ قرارات من بين عديد من الاختيارات التي تتضمن عددا من المتغيرات مما لايسهل القيام به . ولذلك فإنه بصرف النظر عن الملكية القانونية لادوات الإنتاج وهل لا تزال في ايدى راسمالية ، أم انها تقلت بالتأميم الى الدولة ، فإن

اصدار القرار الحقيقي قد انتقل الى ايدى الفنيين والمديرين المؤهلين للقيام بهذه الاعمال . وحتى في الاحوال التى تظل فيها الادارة القانونية في يد المالك، فان السلطة الحقيقية قد انتقلت الى الفنيين الذين يحضرون البيانات والاختيارات الممكنة امام مصدر القرار وبحيث لا يكون امامه سوى التوقيع أو التصديق على قرارات عدة له سلفا . فالادارة الاقتصادية في المجتمع الحديث تتعلق بوحدات انتاجية كبيرة كما سبق أن أشرنا . وهذه الوحدات مترابطة في الاقتصاد القومي بحيث ان ما تتخذه من قرارات يؤثر فيما عداها من وحدات فضلا عن أن الاختيارات المتاحة لها فعلا محدودة بالقرارات التى تتخذها الوحدات الأخرى . وفي مثل هذه الظروف فان اتخاذ القرار ليس سوى الخطوة الأخيرة وربما الأقل أهمية في الحياة الاقتصادية . وقبل ذلك وأهم منه نوع البيانات التى يجمعها الفنيون للدراسة الامكانيات الفنية المتاحة للمشروعات والاختيارات الممكنة من بين الأساليب الفنية المختلفة ، كذلك الدراسات الاقتصادية المتعلقة بالسوق والاحتمالات المتعلقة به ، والآثار المترتبة على اتخاذ القرار على مستقبل أى قرار اقتصادى منها . وهي بيانات يقوم على اعدادها بطبيعة الاحوال الفنيون . ولا يستطيع مصدر القرار ايا كان استقلاله ان يتجاهل هذه البيانات ويصدر قراره بناء على اعتقاده الشخصى . ولذلك فان مصدر القرار لا يكون له في كثير من الاحوال سوى اتخاذ القرار المناسب وفقا لما اعده له الفنيون من بيانات .

وهكذا نرى أن الفنيين والمديرين قد زادوا من قبضتهم على الحياة الاقتصادية . وسواء أقاموا باتخاذ القرارات الاقتصادية بأنفسهم أم كان يقوم بها ظاهريا غيرهم ، ما داموا في جميع الاحوال مسيطرين على جميع العناصر اللازمة لاتخاذ القرارات . كذلك تقوم بين الفنيين والمديرين العاملين بالصناعة وبين الفنيين والباحثين والعلماء في الجامعات ومراكز البحوث رابطة انتماء قوية . فهؤلاء الفنيون يدينون بمراكزهم الى المعرفة وليس الى الثروة ، وعلاقات الاخذ والرد مستمرة بين مراكز الأبحاث والصناعة والانتقال بين العاملين من الميادين مستمر . فالاستاذ في الجامعة يقوم بالأبحاث لصالح الصناعة وقد يعمل مستشارا لصناعة معينة . والفنيون في الصناعة يحتاجون دائما الى متابعة آخر التطورات العلمية كما انه ليس من النادر أن ينتقل احدهم من ناحية الى أخرى . وهكذا نجد أن طبقة الفنيين بدأت تكون انتماء مستقلا وبحيث تكاد تمثل طبقة اجتماعية متميزة في سلوكها وفي دوافعها . وهذه الطبقة تستند في قوتها ونفوذها على المعرفة أولا وليس على الثروة كما هو الحال بالنسبة لطبقة الرأسماليين في الفترات السابقة ، وليس على السلطة والقهر كما هو الحال في بعض المجتمعات الشمولية المتخلفة من ناحية التطور الفني والتكنولوجي . وما نشاهده من سيطرة هذه الطبقة لا يقتصر على الدول الرأسمالية المتقدمة بل اننا نجد نفس الظاهرة في الدول الاشتراكية المتقدمة فنيا أيضا . وهذه الطبقة تجد عداا شديدا من جانب رجال الحزب الذين يريدون ادارة المشروعات الاقتصادية وفقا للاراء الايدولوجية المستقرة ، وبصرف النظر عن التطورات الفنية ، ولذلك فان نزعات التطور في الدول الاشتراكية قد جاءت من جانب الفنيين في المشروعات وفي الجامعات ، في حين أن المعارضة قد خرجت بصفة خاصة من بين رجال الحزب . وهؤلاء الآخرون يمثلون في الواقع دور الرأسمالي في المجتمع الاشتراكي . فرجال الحزب يعتقدون أنهم بوصفهم طبعة الحزب الثوري ممثلون للقوى العاملة ، وبناء على ذلك يكون لهم سلطة اصدار القرارات . ومن الواضح أن هذه السلطة لا تستند الى المعرفة الفنية بقدر ما تستند الى السلطة السياسية ولذلك ما لبث أن ظهر التناقض بين طبيعة المجتمع الحديث وما

بقتضيه من معرفة فنية متزايدة في القرارات وبين النظام السياسي الذي يجعل السلطة في يد رجال الحزب . وهنا أيضا بدأ دور الفئتين يتزايد رغم معارضة دوائر الحزب . وقد ظهر ذلك في أزمة تشكيوسلوفاكيا في صيف ١٩٦٨ حيث كانت المطالب الاقتصادية وتحريك المشروعات من أهم دوافع هذه الحركة . كذلك نستطيع أن نمثل ذلك بالجدل الذي دار حول مشكلة الأعمار في الاتحاد السوفييتي (١) . فوفقا للتحليل الماركسي تتوقف قيمة السلعة على كمية العمل الاجتماعي اللازم لإنتاج السلعة ، وإذا كانت الدول الرأسمالية تضيف إلى قيمة السلعة مقابل «فائض القيمة» فقد كان من الواجب إلغاء هذا الجزء بعد إلغاء الملكية الخاصة لأموال الإنتاج ، وهو ما لم يحدث حيث أن اعتبارات حسن استخدام رأس المال - وهو عنصر نادرا - تقتضي تحمل جزء من النفقة بناء على استخدامه . وهذا هو ما سار عليه المخططون بالرغم من أن التعاليم النظرية تقتضي بأن رأس المال ليس عنصرا منتجا من عناصر الإنتاج . كذلك فإن ما ساعد على عدم العناية بما كتبه كانتوروفيتش في الفترة السابقة على الحرب ، والذي يعتبر في الواقع أول من وضع مشكلة البرامج الخطية Linear Programming ، ساعد على ذلك أن عرضه لمشكلة الأمان نفى أنه يدخل في تكوين الأمان كافة عناصر الإنتاج بما فيها رأس المال ، فضلا عن أنه يشير إلى أن الثمن يتحدد وفقا للنفقة الحدية وهي إشارة إلى نفس الأفكار السائدة في الفكر البورجوازي ، ولذلك فإن أنكار كانتوروفيتش قد ظلت مجهولة حتى ظهرت أهمية البرامج الخطية وبحوث العمليات بعد الحرب فأعيد النظر فيها . والسبب في إهمالها إنما يرجع إلى أنها تخالف النظرة الأيديولوجية الرسمية للقيمة . وأيا ما كان الأمر فإن طبقة الفئتين قد بدأ بتزايد دورها في هذه الدول الاشتراكية وبدأت أساليب إدارة المشروعات تتقارب مع الأساليب المتبعة في الدول الرأسمالية . وليس مرد ذلك إلى « برجزة » الدول الاشتراكية كما يطو البعض قوله . وإنما مرده إلى التقارب في الأوضاع الفنية وما يقتضيه ذلك من ضرورة الأخذ بأساليب فنية متشابهة .

وإذا كان الفئتين في كل مجتمع يتأثرون بالقيم السائدة فيه ، إلا أن ذلك لا يمنع من أنهم يتميزون بدوافع وسلوك مختلفين عن الدوافع التي تحرك الرأسماليين مثلا . فالفئتين في اتخاذهم للقرارات الاقتصادية في إدارة المشروعات لا يسعون إلى تحقيق أقصى الأرباح بآية وسيلة وإنما غايتهم ، غالبا ، تقتصر على العمل على استمرار المشروع ونجاحه . والنجاح لا يقدر بالضرورة بالأرباح بقدر ما يقدر بالإنجازات الفنية والقدرة على الزيادة المستمرة للإنتاج . فإذا كانت زيادة الأرباح تقتضي في أحوال معينة (بعض صور الاحتكارات) تضيق الإنتاج فإن الرأسمالي لا يتردد في اتخاذ هذه السياسة ، أما حيث تكون السيطرة للفئتين فإن ما يعينهم في الدرجة الأولى هو توسع الإنتاج ولو على حساب الأرباح قليلا . وفي نهاية الأمر فإنهم لا يملكون عناصر الإنتاج حتى يصيبهم هذا الجشع المتعلق بزيادة الأرباح ، ومن ثم فإنهم يكونون في وضع يسمح لهم باتخاذ قرارات قد لا يترتب عليها أفضل وضع من حيث الأرباح . وأيس معنى ذلك أنهم لا يهتمون بالأرباح ، ذلك ليس بصحيح ، إذ أن نجاح المشروع وقدرته على التوسع إنما ترتبط بما يحققه من أرباح . ولكن نظرهم إلى الأرباح قاصرة على الأرباح في ذاتها وبصرف النظر عما يترتب عليها ، وإنما اهتمامهم بالدرجة الأولى إلى استمرار المشروع وتقديمه الفني واتساعه باستمرار . ولذلك فليس غريبا أن نجد أن نمو المشروع (٢) بل والنمو بصفة عامة هو

1. cf. H. Denis et M. Lavigne, *Le Probleme des Prix en Union Sovietique*, édition Cujas, Paris, 1965.
2. cf. E. T. Penrose, *The Theory of the Growth of the Firm*, Oxford, Blackwell, New York : Wiley 1960.

الهدف الذى يشغل بال المشروعات الاقتصادية، وبصرف النظر عن النظام السياسى والاجتماعى. ففي الدول الاشتراكية كما فى الدول الرأسمالية يعتبر النمو غاية ينهى العمل على توفيرها . وهذا ما يجعلنا نعرض لظاهرة تزايد الانتاج المستمر وبكل الطرق . وهو ما اشار اليه جالبرت بأنه مجتمع الوفرة فى كتابه The Affluent Society . والذى اطلق عليه أيضا « مجتمع الاستهلاك » (٢) ، وخاصة بعد ثورات الطلبة فى فرنسا وفى ألمانيا وفى الولايات المتحدة الأمريكية .

مجتمع الاستهلاك :

الغاية النهائية من النشاط الانتاجى فى كل مجتمع هو الاستهلاك ، ولا يختلف المجتمع الحديث فى ذلك عن أى مجتمع سابق الا فى الأهمية الزائدة التى بدأت تحتلها ضرورة العمل على زيادة الاستهلاك ، والقدرة الهائلة التى وفرت لهذا المجتمع للعمل على تحقيق هذه الزيادة باستمرار وبمعدلات متزايدة دائما . وقد سبق أن أشرنا الى أن التقدم الفنى الهائل المتاح الآن لاستخدامه فى اساليب الانتاج قد وفر القدرة المستمرة على زيادة الانتاج والانتاجية مما زاد من فرص الاستهلاك . كذلك سبق أن أشرنا الى أن سيطرة الفئتين على قرارات الانتاج قد ساعدت على النظر الى النمو أى زيادة الانتاج فى ذاتها وما يرتبط بها من ضرورة زيادة التصريف باعتبارها من الاهداف الرئيسية التى يتوخاها مصدر هذه القرارات . وقد نجم عن ذلك أن الاستهلاك فى المجتمع الحديث قد زاد بشكل لم يكن معروفا فيما سبق ، كما نجمت عنه مجموعة من القيم والقواعد التى تنظم حياة المجتمع فى ضوء زيادة الاستهلاك . اذ اعتبرت زيادة الاستهلاك ذاتها قيمة اجتماعية كبرى ومحورا لكثير من أجزاء النشاط الاقتصادى . فزيادة الاستهلاك فى ذاتها وبصرف النظر عن الحاجات التى يشبعها هذا الاستهلاك المتزايد قد أصبحت من قواعد الانتاج فى العصر الحديث فالاستهلاك لا يتزايد لاشباع حاجات قائمة ، بقدر ما تخلق حاجات جديدة للتكئين من زيادة الاستهلاك وقد كان لهذه الظاهرة آثار بعيدة على الاقتصاد كما أنها نتائج خطيرة على السلوك الاجتماعى بدأت تظهر فى الفترة الأخيرة .

الواقع أن مظاهر مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة . كما أنها لا زالت بعيدة عن أن تكون عامة سواء من حيث الدول أو حتى بالنسبة للدولة الواحدة . فبالنسبة للدول الصناعية لا يمكن الحديث باطمئنان عن وجود مجتمع الاستهلاك بالصورة التى نتحدث عنها الا فى شكل اتجاه عام ، ولا تكاد توجد دولة تتركز فيها خصائص هذا المجتمع الا فى الولايات المتحدة الأمريكية . وحتى بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية فهذا المجتمع لا زال بعيدا عن أن يكون شاملا . ذلك أن التقدم المحقق فى العالم حتى الآن قد اخذ صورة النمو غير المتوازن Unbalanced Growth بمعنى أن هناك دائما قطاعات أسبق من غيرها فى استيعاب التقدم وفى تحقيق النمو ، كما أن هناك مناطق جغرافية اقدر على تحقيق التقدم من غيرها . وهذا النمو غير المتوازن نجده على مستوى العالم فى مجموعه - مما أدى الى وجود الدول النامية والمتخلفة - كما نجده على مستوى الدولة الواحدة - مما أدى الى وجود الأماكن والقطاعات المتخلفة . وعلى ذلك فنجد حديثنا عن خصائص مجتمع الاستهلاك لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن هذا المجتمع قد تحقق بالفعل وإنما هو مجرد اتجاه عام بدأت تظهر خطوطه الرئيسية ، ولكن جزر الفقر موجودة دائما وهي تثير الكثير من المشاكل على ما سنرى .

وإذا كانت خصائص مجتمع الاستهلاك لا زالت حديثة فإن بوادرها قد ظهرت على النظرية

(٢) انظر لنا ، مجمع الاستهلاك ، سابق الإشارة اليه .

الاقتصادية منذ فترة ، وهذا هو في الواقع مغزى التطور الذي لحقها منذ التقليديون وكينز . وبدون التعرض الى جوانب كيفية توزيع الدخل التي تثير في الواقع خلافات مذهبية ، فان جوهر النظرية التقليدية في الاقتصاد والتي ورثناها منذ آدم سميث وريكادو ، هو ان الطلب الكلي في الواقع يستوعب دائما العرض الكلي . فكل ما ينتج من السلع نجد له طلبا في السوق ، وإذا كان من الممكن حدوث بعض الاختلالات الجزئية في الاقتصاد كان يكون عرض سلعة معينة اكبر أو اقل من الطلب عليها فان ذلك لا يمكن الا ان يكون حالة استثنائية جزئية لا بد ان تعادلها اختلالات جزئية أخرى . والمهم في كل ذلك هو ان مجموع الطلب الكلي في الاقتصاد لا يمكن ان يقل عن مجموع العرض أو الانتاج الكلي . ولذلك فان الاقتصاد بطبيعته يتوازن عند مستوى التشغيل الشامل . وتفسر ذلك ان الاقتصاد بعيد عن اشباع جميع الحاجات ، ولذلك فان الحاجة موجودة باستمرار لزيادة الانتاج وفرص الربح من الاستثمارات الجديدة مكفولة بالنظر الى ان هناك دائما قدرة على زيادة الانتاج وزيادة الاستهلاك . فرص الاستثمارات تكون عادة كبيرة ، ولكن نظرا لان الاقتصاد فقير فانه لا يمكن القيام بكل هذه الاستثمارات . ويتم القيام فقط بالاستثمارات في الحدود التي يمكن فيها ضغط الاستهلاك . وعلى ذلك لكل جزء يمكن ادخاره من الناتج القومي سيطلب بالضرورة للاستثمار لان فرص الاستثمار كبيرة لوجود فرص الربح من الانتاج في المستقبل واشباع الحاجات الناقصة . وعلى ذلك فان التقليديين وجهوا انظارهم الى الادخار ، فهذا هو القرار الهام ، وهو الذي سيحدد مقدار الاستثمار . فكل ما يدخر سيستثمر حتما لان الطلب على الاستثمار كبير جدا . ولذلك لم تهم صعوبة عند التقليديين لتقرير ضرورة تحقيق التوازن في الاقتصاد ، العرض الكلي يتساوى دائما مع الطلب الكلي . فالعرض الكلي يتكون من عرض سلع الاستهلاك وعرض الادخار ، والطلب الكلي يتكون من الطلب على الاستهلاك والطلب على الاستثمار . ونظرا لان الطلب على الاستثمار يكون كبيرا جدا بالنسبة لعرض الادخار فانه لا يمكن ان تقوم حالة يزيد فيها العرض الكلي عن الطلب الكلي .

وإذا انتقلنا الى تحليل كينز Keynes (١) نجد ان التجديد الذي أتى به هو أنه أوضح أن الطلب على الاستثمار قد لا يكون من الكبير بحيث يستوعب كل المدخرات. ولذلك فليس من القبول الاهتمام فقط بالادخار باعتبار أن الاستثمار سيتحقق دائما ، بل لعل العكس هو الصحيح ، فنظرا لنقص فرص الربح فان الطلب على الاستثمار قد يكون محدودا ، ومن ثم وجب ان تعدل الادخار وفقا لهذا الطلب المحدود . ورأى كينز أن تعديلات الادخار وفقا للطلب على الاستثمار تتم بتغيرات مستوى الدخل القومي والعمالة ، مما قد يجعل وجود بطاقة أمرا متفقا مع التوازن الاقتصادي . وهذا هو في الواقع جوهر الثورة التي أحدثها كينز في النظرية الاقتصادية في كتابه الشهير « النظرية العامة » . ومن الواضح أن إمكان نقص الاستثمار عن المدخرات إنما يرجع الى نقص فرص الربح من الاستثمارات الجديدة . وهذا يشير في الواقع الى أن زيادة الاستهلاك في المستقبل لم تعد متوافرة كما كان الأمر قبل ذلك بقرن من الزمان . وهذا تغيير هام وهو مقدمة لبيان أن الاستهلاك قد بدأ يفرض نوعا من المشاكل ، فنحن لسنا في مرحلة الفقر الشديد وحيث كل زيادة في الاستهلاك ستصرف حتما ، ولكننا بدنا ندخل مرحلة إمكان نقص الطلب الفعلي عن توفير العمالة الشاملة ، ولذلك فان السياسة التي نصح بها كثيرة هي ضرورة العمل على زيادة الطلب . على أنه لا ينبغي أن تعطى نظرية كينز أكثر من دلالتها الحقيقية . فليس معنى ذلك ان العالم قد عرف مجتمع الاستهلاك في الثلاثينات . ولكن ما نود ان ننشر اليه هو أنه بدأت تظهر مشاكل

1. cf. N. Kaldar, A Model of Economic Growth, Economic Journal December, 1957, Reprinted in Essays on Economic Stability and Growth, London, 1960, P. 295.

الطلب الكلى ولم تعد امثلتافيا كما كانت عند بداية الثورة الصناعية وفي ظل مستويات الاستهلاك المنخفضة . ومما ساعد على ظهور أزمة الطلب الكلى في الثلاثينيات سوء توزيع الدخل . فاصحاب الدخل المنخفض لم يكن من الممكن زيادة استهلاكهم نظرا لانخفاض دخولهم ، واصحاب الدخل المرتفع لم يكن من السهل زيادة استهلاكهم نظرا لانخفاض مرونة الاستهلاك لديهم . وفي هذا الجانب يتفق تحليل كينز مع تحليل ماركس للأزمات الاقتصادية في ظل النظام الرأسمالي .

واذا كانت نظرية كينز قد مهدت السبيل نحو ضرورة الاخذ بسياسات التدخل لزيادة الطلب الفعلي فان آثارها لم تظهر بشكل واضح الا في السنوات الاخيرة في المجتمعات المتقدمة جدا ، وفي هذه المجتمعات يبدو في كثير من الأحوال أن النظام الاقتصادي منها يسير على عكس مقتضيات الرشادة الاقتصادية . وحقيقة الأمر أن اختلاف الظروف يستدعي اختلافًا في النظرية السائدة وفي قواعد السلوك . وهذا ما دعا جالبرت الى القول بأن « مجتمع الوفرة » (١) يختلف بالضرورة من « مجتمع الندرة » الذي ظهرت فيه تعاليم النظرية الاقتصادية على أيدي آدم سميث وخصوصا ريكاردو . والأمثلة على هذا الاختلاف كثيرة . ان التماثل في الاقتصاديات المتقدمة وبوجه خاص في الاقتصاد الأمريكي يجد غرابة في الدور الذي يحتله الاعلام من هذا الاقتصاد . فالنفقات التي تنفق على الدعاية بصورها المتعددة والتطور الذي نجم عن ذلك في وسائل الاعلام المختلفة يقطع جزءا هاما ومتزايدا من الناتج القومي . وليس من السهل الاقتناع بأن هذه النفقات يقصد بها فقط اعلام لجمهور المستهلكين بوجود السلعة ومزاياها ومن ثم تحقق خدمة اقتصادية، اذ الواقع أن كثرة هذه الدعايات وتكرارها والاصرار عليها لا يمكن أن يكون الفرض الوحيد منه هو الاعلام ، ولذلك فقد ذهب عدد من الاقتصاديين الى القول بأن نفقات الدعاية والاعلام في جزء كبير منها تعتبر ضياعا Waste على الاقتصاد لا تتحقق من ورائه أية منفعة اقتصادية ، وأن هذه الموارد كان من الأجدر توجيهها نحو استخدامات أكثر فائدة . وهذا النظر امره معقول ومقبول في « اقتصاد الندرة » الذي تعودنا عليه . ففي ظل هذا الاقتصاد حيث يحكمنا أساسا قانون الندرة، يترتب على مجاوزة الاعلام للحدود المعقولة في توفير العلم للمستهلكين اقترطاع جزء من الموارد واستخدامها فيما لا يعود بفائدة مباشرة على المستهلكين . ولكن الامر يكون مختلفا عن ذلك فيما نسميه « باقتصاديات الوفرة » . فقد سبق أن أشرنا الى أن الانتاج في هذه الدول قد زاد زيادة كبيرة مما أدى الى اشباع الحاجات الأساسية للأفراد ، أو كاد . ومع ذلك فان استمرار زيادة الانتاج تتطلب في الواقع زيادة الاستهلاك وهو أمر لم يعد من السهل تحقيقه نظرا لأن الحاجات الأساسية قد تم اشباعها . ولذلك فان جزء هاما من الموارد الاقتصادية إنما يتجه نحو تنمية عادات الاستهلاك وخلق عادات جديدة للاستهلاك حتى يستمر الانتاج في التوسع المستمر . فالحاجات التي تشبع الآن لم تعد قاصرة على الحاجات البيولوجية الأولية وإنما هي حاجات نفسية واجتماعية وثقافية تخلفها البيئة التي يعيش فيها الفرد . ومن ثم فان نفقات الدعاية والاعلام لم تعد مجرد وسيلة لتوفير العلم لدى المستهلكين بوجود السلعة وبخصائصها، وإنما اعتبرت بشكل خاص وسيلة للتأثير على إرادة المستهلكين واذواقهم بخلق حاجات جديدة لديهم لم يكونوا يشعروا بها فيما لو لم تنفق هذه المصاريف . ولذلك فانه في ظل مجتمع الاستهلاك يصبح الاعلام جزءا عضويا من جهاز الانتاج وبدونه لا يستطيع هذا الجهاز الاستمرار في النمو .

وقد ترتب على ما تقدم تغير في القيم الاجتماعية السائدة . فالاستهلاك أصبح في ذاته قيمة اجتماعية كبرى ، ويقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر ما يستهلكه من السلع والخدمات ومدى قدرته على التغيير المستمر . ومن هنا نجد أن من خصائص الذوايق في العصر الحديث

التغير المستمر ، « المودة » دائما في تغير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغير في استهلاكه مما يؤدي الى الاستهلاك المستمر . ونستطيع أن نعطي مثالا لذلك ، فالمجتمع الأمريكي كان ولا يزال متقدما على المجتمعات الأوروبية في كثير من خصائص مجتمع الاستهلاك . وقد كانت السيارات من سلع الاستهلاك الجارى في الولايات المتحدة الأمريكية التي تعتمد عليها عدة صناعات أساسية . ولذلك فقد كان من الواجب ادخال عادة تغير السيارة كل فترة . ولذلك نجد أن أشكال السيارات الأمريكية تتغير دائما كل فترة حتى يضطر الفرد الى اقتناء سيارة جديدة . ولم يكن الأمر كذلك في أوروبا حيث أن صناعة السيارات لم تكن بهذه القدرة ولذلك فإن السيارة في أوروبا كانت سلعة معمرة تفتنى لكي تعيش سنوات عديدة قبل استبدالها لتلف فيها . والآن نلاحظ أن صناعة السيارات في أوروبا قد تقدمت وأصبحت السيارة من سلع الاستهلاك الجارى وكان لا بد من زيادة الاستهلاك . وإذا بنا نرى السيارات الأوروبية التي انتجت لعشرات السنوات بنفس الشكل قد بدأت تميل الى ادخال تعديلات في شكلها الخارجي بحيث أنها تسير الآن في نفس الاتجاه الأمريكي .

ونلاحظ أن استقرار عادة الاستهلاك كقيمة اجتماعية تفسر سلوك الأفراد في المجتمع الحديث هي ظاهرة جديدة . فإذا كان الاستهلاك ونوعه يتحدد في العصر الحديث - الى حد ما - مكانة العائلة الاجتماعية ، فإن ذلك لم يكن كذلك دائما . ففي القديم كان المركز الاجتماعي يتحدد بحسب النسب ، فالانتماء الى عائلات الأشراف والنبلاء هو الذي يحدد المركز الاجتماعي للفرد وبصرف النظر عن مقدار استهلاكه وبذخه ، بل انه من مدعاة السخرية أن يحاول الفرد أن يجارى النبلاء في حياتهم وأن يحاول أن يستمد مركزه الاجتماعي من زيادة انفاقه الاستهلاكي ، ومن هنا نستطيع أن نفهم الكوميديا الساخرة « لولير Le Bourgeois Centilhomme » « عن ذلك التاجر الذي حاول أن يتشبه بالنبلاء لمجرد زيادة انفاقه الاستهلاكي .

لكذلك نجد أنه مما ساعد على قيام الرأسمالية الناشئة سيادة الافكار البيوريتانية Puritan التي صاحبت الإصلاح الديني في أوروبا ، والتي كانت تدعو الى الحرص والاعتدال في الحياة مع ما يترتب على ذلك من تضيق الاستهلاك وتقدير عادة الادخار . وقد كان عدد كبير من المهاجرين الى أمريكا من هذه الطوائف الدينية . ونحن نعرف أنه في المراحل الأولى تكون الحاجة الى الادخار كبيرة لمواجهة حاجات الاستثمار المتزايدة . ولم يدخل الاستهلاك في مجال القيم الاجتماعية الا متأخرا . ولعلنا من الطريف أن أول من أشار الى أهمية هذا « الاستهلاك التافخري » : conspicuous consumption هو الاقتصادي الأمريكي فلبس Veblen في كتابه The Leisure Class وهو بذلك يشير الى أن بذور هذا المجتمع الجديد قد ظهرت أيضا في الولايات المتحدة الأمريكية منذ نهاية القرن الماضي . ولم ينظر الى أثر الاستهلاك كقيمة اجتماعية في النظرية الاقتصادية الا مؤخرا عندما كتب دونزبري (١) عن « أثر التقليد » Demonstration effect ، وبين أن استهلاك الفرد لا يتوقف على ذوقه وما يريده هو بقدر ما يتأثر بما يستهلكه الآخرون . وبذلك ادخل فكرة التداخل بين أدواق المستهلكين في تحديد ذوق المستهلك Interaction of utilities . ومعنى ذلك أن الاستهلاك أصبح قيمة اجتماعية . فالفرد لا يستهلك ما يريده فحسب ، وإنما يستهلك ما يجد جيرانه وزملاءه يستهلكونه . ومن هنا نفهم الدور الذي يقوم به الإعلان في العصر الحديث .

1. cf. J. Duesenberry, *Income, Saving and the Theory of Consumer Behaviour*, Cambridge, Mass. 1949.

وإذا كان الاستهلاك يزيد باستمرار ويتنوع ، فإن مقصديات الإنتاج بأقل نفقة تستدعى في نفس الوقت إيجاد نوع من النمطية في الاستهلاك Standardization فقد سبق أن أشرنا إلى المزايا العديدة التي يحققها الإنتاج الكبير ، ولذلك فإن المشروعات في سعيها نحو زيادة الإنتاج وما يستتبعه من زيادة في الاستهلاك إنما تحاول أن يتم ذلك بشكل نمطي بقدر الامكان حتى تنخفض نفقة الإنتاج . ولذلك فإن أهم ما نلاحظه في الوقت الحاضر هو اتجاه الاستهلاك إلى الطبقات الوسطى وليس إلى الطبقات العليا . ففي الماضي كان الحديث عن الأذواق والمودة قاصرا على طبقة محددة من ذوي الدخل المرتفع ، أما الآن فإن المنتجات الحديثة تتجه عادة إلى المستهلك العادي والذي يكون الغالبية الكبرى من المستهلكين ، وهؤلاء يشترون عادة ما يقدم لهم دون نظرة نقدية . فهم بطبيعتهم من مقدري الاستهلاك النمطي . ولذلك فإن الاستهلاك الترفي في العصر الحديث ليس قاصرا على الطبقات العليا وإنما هو من أهم خصائص الطبقة الوسطى وما دونها . بل لعل الطبقات العليا قد بدأت تميل نحو التعفف عن هذا الاستهلاك النمطي .

وإذا كان مجتمع الاستهلاك قد أدى إلى الزيادة المستمرة في استهلاك الطبقات المحرومة نوعا . إلا أنه لم يخل من انتقادات عنيفة مردها إلى نظريته المادية إلى الاستهلاك وعدم وجود مثل خلقية وثقافية الفرض منها تنمية الفرد وقدراته . فهذا المجتمع يخلق من الفرد أداة للاستهلاك دون أن يجعل منه إنسانا حقيقيا . وهذه الانتقادات وغيرها سوف نتعرض لها فيما بعد ولكننا نشير الآن إلى أمر هام ، وهو هل يترك هذا النظام الاقتصادي لقوى السوق وحدها أم لا بد من إخضاعه لخطأ . وبعبارة أخرى هل التنظيم الرأسمالي أو الاشتراكي هو الأوفر على مواجهة حاجات هذا المجتمع ؟ أم أن الحقيقة أن السوق والخطأ ليسا متعارضين كما يبدو للوهلة الأولى ، وأن الحاجة هي اليهما معا ؟ وهذا ما سيساعد على فهم مدى الاختلاف بين النظم الحديثة .

السوق والخطأ

أشرنا فيما تقدم إلى أهم خصائص « المجتمع الصناعي الجديد » وما أدى إليه من تقارب بين النظم الاقتصادية المتقدمة والتي ظهرت فيها هذه الخصائص بشكل واضح . كما تعرضنا إلى التطور الذي لحق الأشخاص الذين يتخذون القرارات الاقتصادية ، ووجدنا أن هناك اتجاها متزايدا نحو تركيز سلطة اتخاذ القرارات الاقتصادية في أيدي المديرين والفنيين ، وأشرنا إلى ما ترتب على ذلك من انفصال بين الملكية القانونية وبين الإدارة الاقتصادية . ومن شأن ما تقدم تأكيد الانطباع بأن تقاربا يتم الآن بين الدول الصناعية المتقدمة الرأسمالية ، والدول الصناعية المتقدمة الاشتراكية . على أن هذا الانطباع لا ينبغي أن يخرج عن كونه اتجاها عاما وليس حقيقة قائمة في جميع الدول الصناعية بنفس الدرجة . فلا زالت الملكية الخاصة تلعب دورا هاما في القرارات الاقتصادية في الدول الرأسمالية ، كما أن سلطة الحزب السياسي (الشيوعي) باعتباره طليعة القوى العاملة لا زالت كبيرة جدا في الدول الاشتراكية . وبالرغم من هذه الفروق فإن الاتجاه العام السابق الإشارة إليه حقيقة لا يمكن إنكارها .

ونود الآن أن نتساءل ، ألا تختلف الإدارة الاقتصادية باختلاف النظام الاقتصادي ؟ ألا تتغير طبيعة هذه الإدارة بحسب ما إذا كان نظام السوق أو نظام التخطيط هو السائد ؟ الواقع أن هذا هو التساؤل الأساسي الآن ، إلى أي حد يتعارض نظام السوق مع نظام التخطيط وإلى أي حد يتكاملان ؟

الفكرة السائدة هي أن النظام الرأسمالي يقوم على أساس السوق ، في حين أن النظام الاشتراكي يقوم على أساس التخطيط . هذا ما نود أن نتعرض له الآن لنرى كيف أدى التطور الحالي للمجتمع الصناعي الحديث إلى التكامل بين النظامين .

قد يبدو من وجهة نظرية بحتة أن النظامين متعارضان تماما ، فنظام السوق هو الأخذ بنظام اللامركزية الاقتصادية Economic decentralisation في حين أن نظام التخطيط هو تطبيق فكرة المركزية الاقتصادية Economic Centralisation

يقوم نظام السوق من الناحية النظرية ، على ما يعرف بسيادة المستهلك :

Consumer sovereignty فالمستهلكون يقومون بتوزيع دخولهم من العمل والملكية أو من أيهما على السلع والخدمات المختلفة بحسب أذواقهم وبما يحقق لكل منهم أكبر إشباع ممكن وفقا لسلم ترتيب أفضليته . ويعتبر كل مستهلك مستقلا في قراره بتوزيع دخله على السلع والخدمات دون أن يقوم أى تنسيق مسبق^(١) بين قراره وقرار غيره من المستهلكين . ولا تقصد بذلك أن المستهلك الفرد لا يتأثر باستهلاك الآخرين فقد سبق أن تعرضنا إلى أهمية «الأثر التقليد» ولكن ما نقصده هو أن المستهلك في قراره لا يعني بقرارات غيره من حيث أثرها على التوازن العام . فكل ما يريده هو أن يحقق أقصى إشباع ممكن له حسب ذوقه من دخله المحدود . ولا يستطيع أى مستهلك بفعله المنفرد أن يؤثر في الأثمان المعروضة ، في محيط من المستهلكين وسواء زاد الكمية التي يشتريها أم نقص منها فإن أثره على الطلب الكلي لا قيمة له . ولكن التأثير في ثمن السلعة يحدث نتيجة لجموع أفعال المستهلكين كما تظهر في الطلب الكلي .

وكذلك فإن الإنتاج يتم في ظل نظام السوق من جانب المنتجين الذين يواجهون بأثمان معينة لعناصر الإنتاج وأثمان السلع ، ولا يستطيع أيهم أن يغير بفعله المنفرد من هذه الأثمان وإنما عليه فقط أن يقوم بالتأليف بين عناصر الإنتاج بما يسمح له بتخفيض النفقات إلى أقل قدر وينتج الكمية التي تحقق له أقصى ربح . والأصل هنا في نظام السوق (وهو ما يطلق عليه سوق المنافسة الكاملة) أن كل منتج ذرة في هذه السوق ، ولا يقوم أى تنسيق مسبق بينه وبين غيره من المنتجين . ويحدث التأثير في الكمية المعروضة نتيجة لجموع أفعال المنتجين كما تظهر في العرض الكلي . ويتم التوازن عندما يتساوى الطلب الكلي مع العرض الكلي لكل سلعة ، مع ما يترتب على ذلك من تغيرات في الأثمان . وعلى ذلك نجد أن التوازن يتحقق في الاقتصاد بالفعل Ex Post (٢) نتيجة لتغيرات الأثمان التي تحقق المساواة بين العرض والطلب . والذي يهمننا من الصورة النظرية المتقدمة هو أن القرارات الاقتصادية تصدر من عدد كبير من الوحدات الاقتصادية التي تسعى لتحقيق مصلحة لها ، ودون أن يقوم تنسيق مسبق بينها ، كما أنه ليس لقرار أى من هذه الوحدات منفردا أى تأثير على الأثمان Price taker ومن ثم على الكميات المطلوبة أو المعروضة وإنما يتم التأثير نتيجة لجموع قرارات المستهلكين والمنتجين . ولذلك فهذا النظام يتميز بعدم وجود سلطة عليا تفرض تحقيق التوازن بين الطلب والعرض ، وإنما يتحقق هذا التوازن نتيجة لهذه القرارات التي تصدر من الوحدات الأولية التي لا تملك إلا التأثير في طلبها وعرضها ، ولذلك نقول بأن نظام السوق يعتبر مظهرا من مظاهر اللامركزية في الإدارة الاقتصادية حيث تباشر الوحدات نشاطها مدفوعة بمصلحتها الخاصة ، وهذا ما كان وراء فكرة آدم سميث عن اليأس الخفية التي تحقق الانسجام بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة ، ذلك أنه يترتب على التوازن

(١) انظر في تفصيل ذلك مؤلفنا ، دروس في النظرية النقدية ، الكتب المصرية الحديث ، الاسكندرية ١٩٦٦ ص ٢٢ - ٥٠ ، وانظر أيضا ، أحمد جامع ، الاقتصاد الاشتراكي ، سابق الإشارة إليه ص ٥١٧ - ٥٤٥ .

(٢) تستخدم الاصطلاحات ex ante , ex post في الاقتصاد للتعبير عن « السابق » و « اللاحق » جريا وراء استخدام السويديين وبصفة خاصة من ذال لهم الاصطلاحات اللاتينية للتعبير عن الحساب السابق والحساب اللاحق . انظر له :

G. Myrdal, L'Equilibre Monetaire, (trad) edition Genin, Paris, 1950.

استخدام الموارد المتاحة في الاقتصاد وإنتاج السلع التي يريدها المستهلك وهو المقصود بأن هذا النظام يخضع لسيادة المستهلك .

وقد يمكن أن نقصد هذه النظرة إلى سيادة المستهلك بأن ما يظهر في السوق ليس رغبات المستهلك في ذاته ، ولكن المستهلك المزود بقوة شرائية ، بمعنى أن الأصوات Votes التي يعبر بها عن رغبات المستهلكين إنما هي أصوات موزونة أو مرجحة Weighted بحسب دخل كل منهم . فصاحب الدخل الكبير سيكون له أثر أكبر على الأثمان من صاحب الدخل الصغير . وهذا هو النقد الأساسي الموجه إلى النظام الرأسمالي ، وواضح أن النقد لا يتعلق بالاعتماد على نظام السوق وإنما على كيفية توزيع الدخل . فهذه الدخل موزعة بحسب العمل والمهنية ، ومن الممكن أن تناقش في مدى مشروعية دخل الملكية . ولكن هذه مسألة أخرى . وهي على الأحوال الأساس الذي تستند إليه معظم النظم المعارضة للنظام الرأسمالي .

ويكاد يعتبر نظام التخطيط عكس نظام السوق مفهوماً على النحو المتقدم . فالتخطيط يعتمد على مركزية القرارات الاقتصادية سواء من حيث تحديد السلع والخدمات الواجب إنتاجها أو من حيث اتخاذ الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا الإنتاج ، وبذلك تحل قرارات سلطة مركزية محل قرارات وحدات المستهلكين والمنتجين اللامركزية . فالمشكلة الاقتصادية واحدة في جميع المجتمعات ولكن الاختلاف يتنصر على وسائل حل هذه المشكلة . هناك دائماً موارد محدودة ، صالحة لاستخدامات متنوعة وفقاً للفن الانتاجي، وحاجات عديدة ، وتكمن المشكلة في اختيار الحاجات الأولى للإشباع وفي اختيار أنسب الطرق لإنتاج السلع والخدمات التي تشبع هذه الحاجات . ويعتمد نظام السوق على قرارات وحدات لا مركزية لتحقيق هذا الاختيار ، المستهلك بالنسبة للحاجات والمنتج بالنسبة لطرق الإنتاج . أما في ظل نظام التخطيط فإن هذا الاختيار يتم على مستوى مركزي حيث تتولى سلطة عليا (أياً كان اسمها لجنة التخطيط المركزية أو أية سلطة سياسة شعبية) تحديد الحاجات وأجبة الإشباع والسلع والخدمات اللازمة لذلك ، وتفرض هذه الحاجات والسلع على المستهلكين وعلى المنتجين ، فإولئك لا يجسدون سوى هذه السلع والخدمات ، وهؤلاء عليهم إنتاج هذه السلع والخدمات . ولذلك يقال بأن نظام التخطيط هو نظام كمي بالمقابلة إلى نظام السوق الذي هو نظام «قيمي» . والسبب في ذلك هو أن التخطيط ينحصر في نهاية الأمر في تحديد الكميات التي تنتج كل سلعة وخدمة وتفرض هذه الكميات على المستهلكين والمنتجين على السواء . ولذلك فإن مدى توفيق هيئات التخطيط المركزية ينحصر في القيام باختيار الأهداف المناسبة التي ينبغي تحقيقها ، ومن ثم السلع والخدمات الواجب إنتاجها ، وكذلك في تحقيق الانسجام والتناسق بين هذه الأهداف المختلفة وبينها وبين الوسائل المتاحة للإنتاج من موارد وفن انتاجي . وتقوم الفكرة الأساسية في ذلك على أنه في كثير من الأحوال لا يمكن الارتكان إلى رغبات الأفراد التي ينقصها العلم ويغلب عليها قصر النظر ، ومن ثم فإنه يمكن أن تكون أهداف الخطة أكثر اتفاقاً مع مصلحة الأفراد والمصلحة العامة مما لو تركت الأمور للأفراد وحدهم وتركهم تحت تأثير الجهل والدعايات . وليس معنى قيام سلطة مركزية بتحديد أهداف الإنتاج أنها لا تراعي رغبات هؤلاء وتفرض عليهم سلعا وخدمات لا يريدونها أصلاً .

فرغبات الأفراد تدخل ولا شك في اعتبار سلطات التخطيط المركزية ولكنها لا تعتبر البرر الوحيد للإنتاج كما في ظل نظام السوق ، بل تدخل هناك اعتبارات أخرى من تقرير المصلحة العامة ، مما قد يغفل عنه الأفراد . كذلك فإن سلطات التخطيط المركزية لا تقتصر على وضع قائمة بالأهداف الواجب تحقيقها وإنما ينبغي أن تراعي أن يتحقق التناسق بين هذه الأهداف وبعضها وبين الوسائل المتاحة لها . وبعبارة أخرى ينبغي أن تضمن الخطة التوازن في الاقتصاد ، فلا يكفي تقدير ضرورة إنتاج كمية كذا من هذه السلعة دون التأكد من توافر القدرة على ذلك .

وبذلك فإن الخطة ضمن تحقيق التوازن مسبقاً بين الطلب والعرض وفي هذا تختلف الخطة عن السوق فالنوازن في الخطة هو ante ex و يتحقق التوازن اللاحق Ex post وفق تقديرات الخطة اذا كانت الخطة سليمة ، ولا يتحقق التوازن اللاحق ونظير اختلافات اذا لم يكن التخطيط سليماً او طرات عوامل لم يكن من السهل توقعها .

ولا يعني القول بأن التخطيط يتضمن توزيعاً كيميا للموارد أن الايمان لا تستخدم ، فالواقع انه نظراً للتنوع الشديد بين عناصر الإنتاج المستخدمة وبين السلع والخدمات المنسجة لا بد من استخدام وسيلة واحدة للقياس ، وهي بالضرورة النقود ، مما يؤدي الى أن تظهر الكميات الاقتصادية في شكل قيم . بالإضافة الى أنه في جميع الدول الاشتراكية وفي الظروف العادية لا توزع الدخل بشكل عيني وانما في شكل نقدي ، والمستهلك يوزع هذا الدخل النقدي على السلع الموجودة بالسوق . ولكن هذه الايمان والقيم التي تظهر في السوق ليس لها أكثر من دور محاسبي بحت بالنسبة لسلطات التخطيط ودور توزيعي بالنسبة للمستهلكين ، ولكن ليس لهذه الايمان أى تأثير على القرارات الاقتصادية المتعلقة بالانتاج ، على الأقل ليس بشكل مباشر . فارتفاع ائمان سلعه نتيجة لزيادة الطلب عليها وظهور سوق سوداء او اخفاؤها كلية من السوق لا يؤدي الى زيادة عرض هذه السلعة لأن الانتاج مرتبط بالخطة وليس برغبات الأفراد كما تظهر في السوق . على أن ذلك لا يمنع سلطات التخطيط من أن تأخذ هذه المؤثرات في الاعتبار عند وضع الخطة الجديدة او عند تعديل الخطة القائمة .

وخلاصة القول أن التخطيط ، في الاصل ، نظام يقوم على قرارات تصدر من سلطة مركزية وبحيث تراعي تحقيق التوازن مسبقاً بين الطلب والعرض في الاقتصاد (١) .

مما تقدم قد يبدو أن نظامي السوق والتخطيط على طرفي نقيض ، ولكن الواقع أن تطور المجتمع الصناعي الحديث قد جعل منهما امرين متكاملين بحيث نلاحظ من ناحية مزيداً من التدخل والتخطيط في الدول الرأسمالية ، ونلاحظ من ناحية أخرى مزيداً من الحرية وترك المجال للسوق في الدول الاشتراكية . وهكذا يكاد يبدو التنظيم الحالي للمجتمع الصناعي الحديث كمزيج من القرارات المركزية والقرارات اللامركزية وأن كان ذلك بدرجات متفاوتة بين الدول المختلفة .

سبق أن شرنا الى أن النظام الرأسمالي قد تطور تحت ضغط حاجات المجتمع الجديد وأن المنافسة الكاملة لم تعد سوى حالة استثنائية من حالات السوق . فالأصل هو المشروعات الصناعية الكبرى والتي تؤثر بقرارها المفرد في الايمان ، ومن ثم في الكميات المعروضة والمطلوبة . ومن الواضح أن قرارات هذه المشروعات الكبرى لا يمكن اعتبارها مظهراً من مظاهر اللامركزية وانما على العكس هي صورة للمركزية التي تباشرها هذه المؤسسات الصناعية الكبرى . ومن هنا نفهم المقصود عادة من القول بوجود مراكز قوى خفية في الدول الرأسمالية . كذلك سبق أن اشرنا الى أن التطور الذي لحق النظام الرأسمالي نتيجة لزيادة الاستهلاك قد جعل التدخل لحفظ مستوى الطلب الفعلي أمراً ضرورياً ، وهذا هو ما قامت به نظرية كينز على ما سبق أن اشرنا اليه وبالمثل فإن تدخل الحكومات الغربية لم يقتصر على توفير معدّل معقول من الطلب الفعلي اذا

(١) ثار خلاف نظري فيما مضى حول امكان الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية في ظل النظام الاشتراكي حيث شكك في ذلك بعض الاقتصاديين ، ولكن هذه القدرة على تحقيق الكفاءة أصبحت امراً مستقراً من الناحية النظرية وخاصة بعد كتابات أوسكار لانجر ، راجع في ذلك مقالنا ، النظرية الاقتصادية وكفاءة الانتاج في ظل النظام الاشتراكي ، الاحرام الاقتصادي ، ١٥ فبراير ١٩٦٦ .

كانت ظروف الكساد سائدة كما كان الحال في الثلاثينيات وإنما امتد تدخل الحكومات بالسياسة الاقتصادية الى غرض تحقيق النمو الاقتصادي بالإضافة الى بعض الأهداف الاجتماعية الأخرى مثل التعليم والصحة وغيرها . ولذلك فأننا نجد أن هناك اتجاهًا متزايدًا في الدول الرأسمالية إلى الإخذ بأسلوب أو بآخر من التخطيط . ونجد ذلك واضحا في فرنسا وفي الدول الاسكندنافية وفي هولنده ، كما نجده في إنجلترا ودرجة أقل في الولايات المتحدة الأمريكية .

كذلك فإن نظام التخطيط وإن كان معادلا تماما لنظام الأمان من حيث إمكانية الوصول الى تحقيق الكفاءة الاقتصادية (١) إلا أن تطور المجتمع الصناعي يجعله غير كاف لمواجهة حاجات هذا المجتمع المتقدم . ذلك أن نقطة البداية التي يعتمد عليها نظام التخطيط هي إمكان توافر العلم الكامل لدى سلطات التخطيط المركزية بما يجعلها في وضع أفضل من الوحدات اللامركزية عند اتخاذ القرارات ، وبذلك تستطيع تلك السلطات أن تتجنب الكثير من الضياع والفقد ، نتيجة عدم وجود تنسيق مسبق بين القرارات . وهذا العلم ينبغي أن ينصرف الى عناصر القرار الاقتصادي وهي :

١ - ترتيب أولويات الحاجات في الجماعة .

٢ - الموارد المتاحة للمجتمع .

٣ - الفن الانتاجي المتاح .

وهذه الأمور يسهل توافر العلم الكامل بها، أو على الأقل قدر كاف من العلم بهذا كان المجتمع في أول مراحل التنمية (أو قامت ظروف استثنائية مثل الحروب) حيث لا تقوم خلافات كبيرة من حيث الأهداف : التنمية السريعة عن طريق التصنيع . كذلك بالنظر الى قلة الموارد وضعف الفن الانتاجي المتاح في أول مراحل التنمية فإن الاختيارات التي تعرض بالفعل تكون محدودة مما يمكن معه لسلطات التخطيط المركزية الاطاحة بها واتخاذ قراراتها على أساس معقول .

ولكن الأمر يكون غير ذلك اذا تقدمت الدولة وعرفت خصائص المجتمع الصناعي الحديث . فهنا يكاد يكون العلم التام أمرا مستحيلا ، ومن ثم فإن قرارات التخطيط المركزي لا بد أن تكون قاصرة . كذلك فإن محاولة توفير المعلومات لن تؤدي إلا الى زيادة أجهزة جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها مما يؤدي الى ازدياد التناقضات وصرقة سرعة القرارات . وقد لاحظ أحد الاقتصاديين الروس أن استعراز معدل الزيادة الحالي في العاملين في جمع المعلومات وتحليلها والرقابة عليها بما يرتبط بأجهزة التخطيط والمتابعة والاحصاءات والحسابات . . سيؤدي بالانحدار السوفياتي الى استخدام أكثر من ثلثي قوته العاملة في هذه الأجهزة قبل نهاية القرن .

ولذلك فإنه من الضروري ، ولاعتبار علمي بحث ، الالتجاء الى نوع من أسلوب الإدارة اللامركزية في الدول الاشتراكية المتقدمة . ولذلك فقد ظهرت في الدول الاشتراكية المتقدمة صناعات دوات للأصلاح الاقتصادي وللأخذ بصور من أساليب السوق في تحديد أذواق المستهلكين ونوع السلع والخدمات التي تنتج ، وترك المشروعات تنتج وفقا للأسلوب الذي يناسبها لتخفيض

(١) انظر في المقابل التام بين نظام التخطيط الشامل ونظام الأمان في المنافسة الكاملة وباستخدام الأساليب الرياضية في البرامج الخطية Linear Programming وحيث يكون أحد النظامين البرنامج الأولي Primary Program والثاني البرنامج المقابل dual program

T. C. Koopmans, Three Essays on the State of Economic Science, New York, Mc Grow Hill, 1957, PP. 40 et seq.

نفقة الإنتاج، ومن ثم ترك بعض الحرية لها فى تحديد الفن الإنتاجى المناسب . وهذا فى الواقع هو المدلول الحقيقى للدعوة الى الأخذ بفكرة الربح فى المشروعات فى الدول الاشتراكية. فليس المقصود هو العودة الى نظام الملكية الخاصة للدول الرأسمالية ، وإنما الفرض أن يكون توجيه الإنتاج ، على الأقل فى جزء منه ، وفقا للقرارات اللامركزية كما تظهر فى السوق من جانب المستهلكين والمنتجين . وبذلك يعتبر معيار الربح مظهرا لفكرة السوق اللامركزية .

وهكذا نستطيع أن نلجج تقاربا بين النظامين ، وإن السوق والخطة ليسا متعارفين كما قد يبدو للوهلة الأولى وإنما هما أسلوبان متكاملان . الخطة تبين الاختبارات الأساسية للمجتمع للمستقبل والسوق تقوم بالتنفيذ اليومي وتحقيق الإجراءات اليومية والتفصيلية اللازمة لتنفيذ هذه الخطة (١) . وهذه الخطة ضرورية فى كل مجتمع حديث ، فقد سبق أن اشرنا الى أن الحساب الاقتصادى هو من أهم خصائص هذا المجتمع . والخطة لا تعدو أن تكون تطبيقا لهذا المبدأ على الاقتصاد فى مجموعه . ولكن هذه الخطة ينبغي أن تكون اجمالية وقيمة وليست تفصيلية وكمية ، وأن تقتصر على السياسات العامة . وفى نفس الوقت يقوم السوق بالتنفيذ اليومي لهذه الخطة اجمالية .

وفى جميع الأحوال وسواء عند اتخاذ القرارات الاقتصادية المركزية المتعلقة بالخطة اجمالية أو القرارات الاقتصادية اللامركزية المتعلقة بمتابعة السوق فإن المشاكل المطروحة تجعل دور الفئتين فيهما كبيرا على النحو الذى تعرضنا له فيما سبق .

عناصر القلق - الطلبة والمثقفون

قد يبدو مما تقدم أن المجتمع الصناعى الحديث ، وقد خلص الإنسان من عبء حاجاته الضرورية وفتح آفاقا بعيدة للإنتاج ومن ثم للاستهلاك قد حقق أخيرا حلم الإنسان فى الحياة : حياة هادئة وهادفة . ولكن الحقيقة غير ذلك تماما فإن هذا المجتمع وقد تمكن من القضاء على نوع خطير من المشاكل التى صادفت الإنسان - ربما الأصح القول وقد بدأ فى القضاء عليها - وهى مشاكل الندرة فى توفير الأشياء للحاجات الضرورية ، فإنه نفسه قد بدأ يواجه نوعا جديدا من المشاكل ، وهذا النوع الجديد من المشاكل لم يعد تغلب عليه الصفة الاقتصادية بقدر ما تغلب عليه الطابع النفسى والثقافى . فلم يعد التساؤل الرئيسى كيف يمكن توفير الأشياء الأساسى للحاجات الضرورية لوجود الإنسان وإنما أصبح التساؤل عن نوعية هذا الوجود والهدف منه ، ولم يقتصر التساؤل عن مستوى المعيشة وإنما جاوز ذلك الى نوع المعيشة (٢) . ولا تقتصر مشاكل هذا المجتمع الجديد على تغيير فى نوعها وفى التساؤلات المطروحة ، وإنما ترتب على ذلك بالضرورة تغيير فى أشخاص المتساولين والمتأثرين . فحيث كانت المشاكل المطروحة بالدرجة الأولى مشاكل اقتصادية وتؤسّر الحاجات الضرورية للأفراد ، كان من الطبيعى أن تصدر صيحات التغيير والتبذير من الفئات المهضومة اقتصاديا أو المتحدئين باسمهم مثل العمال . أما الآن وحيث تغيرت المشاكل وأصبحت ذات طبيعة ثقافية ونفسية بالدرجة الأولى فإن مصدر القلق والتبذير قد انتقل من نقابات العمال الى الشباب بصفة عامة والطلبة والمثقفين بصفة خاصة . وهذا ما أدى الى ظهور شعارات جديدة

(١) انظر فى هذا الموضوع مشروع الخطة الخامسة الفرنسية

Projet du Rapport sur les Principales Options du V Plan. Commissariat general du Plan d'Equipement et de Productivité, Paris, September, 1964.

(٢) لعل من أوائل من اشاروا الى اهمية التفرقة بين مستوى المعيشة ونوع المعيشة genre de vie Le Grand Espoir du XX Siecle, P.U.F. Paris, 1958. انظر كتابه : J. Fourastie هو الكاتب الفرنسى

مثل « ثورة الشباب » « والثورة الثقافية » وغير ذلك (١) . ونود الآن أن نتعرض لهذه المظاهر بشيء من التفصيل .

سبق أن أشرنا إلى أن « المجتمع الصناعي الحديث » بقدرته الفنية الهائلة يعمل على زيادة الإنتاج باستمرار ومن ثم خلق عادات جديدة للاستهلاك للأفراد . وهذا المجتمع في سعيه المستمر لزيادة الإنتاج والاستهلاك لا يستهدف سوى مزيد من الإنتاج ومزيد من الاستهلاك . فهو جرى محموم دون ما أى هدف ظاهر . ولعل من الأمثلة التي تعبر رمزيا عن طبيعة هذا المجتمع هو ما نراه في هذا العصر الحديث من « حب السرعة » ولذلك يسمى عصر السرعة ، فالتسابق يقبل على ركوب السيارات السريعة ويقودها بسرعة جنونية ، وتنافس الشركات في اخراج نماذج من سيارات أكثر سرعة ، لكل يريد أن يجرى بسرعة ، ويريد أن يسبق . ولكن لماذا ؟؟ أن يسبق ماذا هذه اسئلة لا أجابة عنها ، فالهم هو مزيد من السرعة ، وهذا هو شأن مجتمع الاستهلاك ، مزيد من سلع الاستهلاك ، ولكن أى سلع ، ولماذا ؟ فهذا أمر لم بطرحه مجتمع الاستهلاك . وقد بدأ يعاني منه .

وقد سبق أن أشرنا إلى أن المجتمع الصناعي الحديث في سعيه لمزيد من الإنتاج والاستهلاك يستخدم المواد الضخمة وبامكانيات كبيرة للتأثير في أذواق المستهلكين وتوجيههم نحو الاستهلاك أكثر وأكثر . وبذلك فإن هذا المجتمع بامكانياته الضخمة يصل على قصر دور الفرد على مجرد وحدة لاستهلاك ما يقدم له في السوق ، دون أن تكون لارادة هذا الفرد أى دور يذكر . وفي اختيار السلع والخدمات التي تطرح في السوق فإن ما يراعى هو مدى قدرة الفن الانتاجي على المزيد من الإنتاج دون أية إشارة إلى اثر هذه السلع والخدمات على تنمية قدرات الفرد وامكانياته الثقافية والانسانية بما يعود عليه بنفع حقيقي . ولذلك فإن مشكلة حرية الفرد هي جوهر المشاكل الجديدة لمجتمع الاستهلاك . فحرية الفرد هي في تنمية امكانياته وقدراته الذاتية والتي تمكنه من الإبداع والابتكار والمساهمة في حياة المجموع مساهمة ذاتية يشعر فيها بدوره العطاوي وهو متحرر من كافة القيود ، وسواء أكانت قيودا قانونية أم قيودا اقتصادية . ولم يكن من حق الفرد دائما المساهمة في أمور الجماعة التي ينتمي إليها ، بل كان هذا الحق قاصرا على فئة معينة من الأشراف والنبلاء . وقد حققت الثورة الديمقراطية حق الفرد ، كل فرد ، في المساهمة في امسور الجماعة التي ينتمي إليها دون أى عائق قانوني ، كذلك فإن الحاجة الاقتصادية تعوق الفرد دون الاسهام الحقيقي في أمور جماعته رغم تقرير هذا الحق قانونا له . ولذلك فإن حرية الفرد تظل نظرية ما لم يتوافر له القدر الضروري اللازم لحفظ مستوى معيشة معقول وقدر معقول من العلم والمعرفة . ولعل الثورة الاشتراكية قد قامت لتوفير هذه الحرية الاقتصادية لطبقة العمال . ولكن ذلك لا يكفي إذ لا بد من توفير الظروف النفسية والثقافية الضرورية لابتداع الفرد . ولذلك فقد كان من الشعارات الطريفة التي رفعت أثناء ثورة الطلبة في فرنسا في مايو ١٩٦٨ والتي كتبت على جدران السوربون : « الثورة البرجوازية ثورة قانونية ، والثورة البروليتارية ثورة اقتصادية أما ثورتنا فهي ثورة ثقافية نفسية » (٢) . وقد سبق أن أشرنا إلى أن المجتمع الصناعي الحديث يؤكد على ضرورة نمطية الاستهلاك ومن ثم تأكيد الذوق الجماعي للاستهلاك دون أية مراعاة لتنمية الأذواق الفردية

(١) انظر في تحليل ثورة الطلبة في فرنسا ، كتابنا عن مجتمع الاستهلاك ، سابق الإشارة إليه .

(٢) استخدم الطلبة في فرنسا في أثناء ثورة مايو ١٩٦٨ طريقة جديدة في الاعلام وهي كتابة الشعارات على جدران الكليات والمعاهد وذلك تنبها بحسب الحائط التي ظهرت في الصين مع ظهور أول صحيفة لم أعيدت في أثناء الثورة الثقافية اخيرا . وقد جمعت هذه الشعارات في كتيبات صغيرة تحتوي على ما كتب في ذلك الوقت ، انظر

Les Murs ont La Parole, mai 68, editeur Tchon, France Paris, 1968

ومن ثم الابداع . وقد عبر أحد الفلاسفة المعاصرين « ماركوز » ومن أكثرهم تفهما لمشاكل العصر - عبر عن الانسان المعاصر بأنه « الانسان ذو البعد الواحد » وذلك في كتابه بهذا الاسم :

One dimensional Man (١)

ويرى ماركوز أن الانسان في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه : يمكن دائما أن يميز بين بعدين لهذه العلاقة : البعد الأول هو الاندماج والتلاؤم ، والبعد الثاني هو المنازعة والرفض . وفي كل المجتمعات نجد أن الفرد يحتفظ في علاقته بالمجتمع الذي يعيش فيه بهذين البعدين : الاندماج من ناحية ، والمنازعة من ناحية أخرى . فكل حضارة تطيع أفرادها بنوع من التشابه، ولكنهم أيضا مختلفون . وهذا التشابه والاختلاف هو الذي يحفظ للفرد توازنه داخل المجتمع الذي يعيش فيه . ويرى ماركوز أن مجتمع الاستهلاك خلافا لغيره من المجتمعات السابقة يتجه نحو الغاء جانب المنازعة أكثر فأكثر ، ومن هنا نجد انفسنا في ظل حضارة تميل الى غلبة بعد الاندماج على حساب بعد المنازعة ، ان الانسان ذا البعد الواحد هو صورة الانسان الحديث . فمجتمع الاستهلاك عن طريق قدرته الفائقة على زيادة انتاج سلع الاستهلاك ومن ثم رفع المستوى المادي لأفراده ، يتجه في الواقع الى الغاء جانب المنازعة لتصبح شكلية فقط . ومع ذلك فالقدرة الهائلة التي يتمتع بها المجتمع الصناعي الحديث لم تخلق مجتمعا ذا وجه أكثر انسانية بل لعل العكس هو الصحيح . ولننظر حولنا .

بالرغم من مظاهر الثراء التي تتمتع بها الدول الصناعية المتقدمة وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية لا زالت هناك جزر للفقر تعيش وسطها . وكفي النظر الى مشكلة اللونج والأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية لمعرفة الى أي حد يتعاش مجتمع الوفرة مع مجتمع الندرة . الأمر ليس متعلقا فقط بسوء توزيع الثروة والدخول وإنما هو أخطر من ذلك بكثير . فنحن نعرف أن النمو بطبيعته ليس متوازنا سواء من ناحية القطاعات المختلفة أو من ناحية التوزيع الجغرافي . فهناك دائما قطاعات أقدر على تحقيق معدلات من النمو أكثر من غيرها ، ونفس الشيء بالنسبة للمناطق الجغرافية المختلفة . وتقوم السياسات الاقتصادية المختلفة بالعمل على تخفيف هذا التفاوت .

ولكن مشكلة اللونج والأقليات في الولايات المتحدة الأمريكية ليست مجرد مشكلة نمو غير متوازن ، فهي مشكلة حضارية ، حيث لا يتوافر لهؤلاء القدر اللازم من الرعاية الثقافية والاجتماعية التي تسمح لهم بالانتماء حقيقة الى المجتمع الذي يعيشون فيه ، ومن ثم يسابرون التقدم القائم فيه . فوجودهم في هذا المجتمع إنما هو وجود مادي دون أي انتماء حقيقي . ومن ثم فإن هذا التقدم المادي الرهيب لم يستطع أن يوفر لهؤلاء الفرصة المناسبة لتنمية قدراتهم الذهنية وغيرها للمشاركة الحقيقية في المجتمع الذي يعيشون فيه .

وليس الأمر متعلقا فقط بهذه الاقليات العنصرية بل أن الفرد العادي لا يستطيع الادعاء بأنه أكثر حرية في هذا المجتمع الحديث . فالصورة التي أخذها التقدم المادي في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا تقتصر على المزيد من الحصول على السلع الاستهلاكية المشكوك في منفعتها الحقيقية ، في حين أن حاجات أساسية للفرد لا زالت بعيدة عن متناوله . فالخدمات الأساسية لا زالت في الولايات المتحدة الأمريكية خدمات غالبة نسبيا بالمقارنة الى أهميتها : الخدمات الصحية والتعليم الجامعي والعالي تستنفد جزءا باهظا من ميزانية الفرد بالرغم من حيوية هذه الخدمات لتنمية قدرات الفرد ذاته . ورغم الأهمية الهائلة التي يحتلها العلم والبحث

(١) الفيلسوف ماركوز ونحن نشر الى الترجمة الفرنسية

H. Marcuse, L'Homme Uni dimensionnel, edition de minuit, Paris, 1968.

العلمي على ما سبق أن أشرنا إليه ، فإن النظرة إليه تنحصر في اعتباره وسيلة لتمكين المجتمع من استخدام فنيين أكثر ليريد من الإنتاج . أما المعرفة باعتبارها حاجة إنسانية ، وضرورة فردية لإنشاء شخصية الفرد وتنمية ملكاته وذوقه في التمتع بالحياة وفي الإسهام فيها - فهو أمر غير وارد في منطق المجتمع الصناعي الحديث بالشكل الذي تحدثنا عنه . ومن هنا نستطيع أن نفهم أن التسهيلات التي تعطى في الجامعات ومراكز البحوث من منح دراسية وإعانات وتمويل ، تقتصر غالباً على ما تظهر نتائجه من السوق في شكل إنتاج أو ترغيب أكثر للأفراد على مزيد من الاستهلاك . وهذا ما يظهر الاختلال وعدم التناسب في ميزانيات الفروع العلمية ذات الارتباط المباشر بالسوق والفروع العلمية البعيدة نسبياً عن اقتصاد الإنتاج والاستهلاك . وقد انعكس هذا الاختلال على الفرد الحديث ، فهو مادياً عنصر متقدم جداً ويستطيع أن يدبر وأن يحرك قوى هبة وكفاءة كبيرة ، ولكنه إنسانياً وأخلاقياً لازال عنصراً متخلفاً ، وتحركه نفس النوازع والرغبات التي نجدها عند القبائل البدائية ، فالتقدم الذي حققه الإنسان في الميدان المادى أكبر بكثير مما حققه في الميدان الأخلاقى . فلم يحدث أى تغنى يذكر في وعي الفرد وفي دوافعه . وليس من الغريب أن تظهر في هذا المجتمع مشاكل خطيرة مثل الجريمة . وهي ليست جريمة لأسباب اقتصادية ، وإنما هي أشبه بالجريمة في ذاتها : الجريمة المطلقة . وأن ما يميز المجتمع الأمريكى حالياً هو انتشار هذا النوع من الجرائم التي تعبر عن الاختلال الحقيقي في ما بين التقدم المادى وبين تقدم الوعي الإنسانى وهو ما لم تضاف إليه حضارة الاستهلاك شيئاً يذكر .

كذلك فانه من المخجل في هذا العصر الذى بلغ فيه التقدم العلمى والفنى الى هذا المدى البعيد من السيطرة على القوى الطبيعية ، ومن القدرة على زيادة الإنتاج وترشيده - أن نرى أكثر من ثلثي العالم يعيشون في بؤس وعلى حافة الهلاك جوعاً . ومن الأسباب التي ساعدت على ذلك ما تقتطعه ميزانيات التسليح . وفي الواقع فإن النمو الهائل لصناعات التسليح يعبر بشكل كبير عن منطق « المجتمع الصناعى » ، فليس حقيقياً ولا مقنعاً الآن أن التسليح في هذه الدول يتم لإبعاد خطر الحرب وضمان السلام . وليس حقيقياً ولا مقنعاً أيضاً أن هذه الميزانيات الضخمة للتسليح إنما تحمي مصالح الدول . ولكن صناعات التسليح من الصناعات الرائدة في التقدم التكنولوجى . والتوسع في هذه الصناعات إنما هو انصياع طبيعى لمنطق المجتمع الصناعى : مزيد من الإنتاج ومزيد من الاستهلاك . فأكبر الصناعات التي عرفت نمواً هائلاً سواء من ناحية حجم الإنتاج أو من ناحية الاكتشافات والأخذ بأساليب جديدة في الإنتاج كانت هي الصناعات المرتبطة بالتسليح . ويصدق ذلك على الولايات المتحدة الأمريكية كما يصدق على الاتحاد السوفياتى . ولذلك فإن سباق التسليح ليس أمراً متعلقاً فقط بالسياسة الدولية والتوازن الدولى بين القوى بل إنه امر داخلى في طبيعة المجتمع الصناعى ذاته ولذلك فإن الكاتب الأمريكى Mills يخشى من طبقة الفنيين لسيطرة مايسيه بالميتافيزيقا العسكرية Military metaphysics (١) على تفكيرهم بما لهذه الصناعات من تقدم تكنولوجى هائل ومن ثم جاذبية خاصة على هؤلاء الفنيين المرضى بزيادة الإنتاج ، أى إنتاج ! ومن الطبيعى أن يترتب على هذا السلوك مشاكل ضخمة تهز الضمير الإنسانى . فتظهر حرب فيتنام ويحارب الشباب الأمريكى حرباً لا يعرف هدفها لها ، وتدخل قوات حلف وارسو تشيكوسلوفاكيا لحماية الحلف ، ضد من ؟

وهكذا نجد أن المجتمع الصناعى الحديث قد طرح تساؤلات عديدة وظهر وكأنه غير كاف وغير قادر على تحقيق حرية الفرد . ومن هنا ظهرت عناصر جديدة للقلق والاضطراب في هذه

1. C. Wright Mills, *The Causes of World War Three*, Simon & Schuster, 1958 PP. 37-50.

المجتمعات . وقد كان الشباب والجامعات بوجه خاص مصدر هذه الحركات الجديدة . ولذلك علينا أن نتساءل لماذا الشباب ولماذا الجامعات والمثقفون ؟

توافرت للشباب في العصر الحديث عدة ظروف جعلته أكثر قدرة على التأثير على أمور المجتمع الذي يعيش فيه ، وسيظهر أثر ذلك بشكل أوضح في السنوات القادمة . فالتقدم في العلوم وفي المواصلات مكنت الشباب في سن مبكرة من تحصيل قدر كبير جدا من المعلومات المتنوعة والتي ما كان يستطيع اكتسابها في الماضي إلا في فترات أطول من ذلك بكثير . وبالمثل فإن مجتمع الرخاء قد رفع عن كاهل الشاب الإحساس بالمسؤولية من ناحية الحصول على دخل في المستقبل ، فالإنتاج في توسع مستمر وظروف الكسب موجودة دائما ، وبذلك يتيح للشباب فرصة أكبر للتأمل والتفكير في المشاكل العامة وعدم الاقتصاد على مشاكلكه الخاصة . ولعل أهم ما ساعد الشباب على بلورة دورهم في تغيير المجتمعات التي يعيشون فيها هو فشل تجربة الكبار والناضجين في توفير مجتمعات مقبولة . فالشباب دائما أكثر خيالا وأكثر اقداما ، ولكن تنقصه الخبرة ، والخبرة لا تكتسب إلا بالسن . ولكن ماذا فعلت الخبرة والتجربة ؟؟ كما يقول توفيق الحكيم في حوار مع ابنه عن تلاقي الأجيال عن كيفية نقد الشباب لتوفير الآباء « جاءت الحروب والكوارث والجامعات وفتحت أبواب جهنم الأرضية على صورة رهبة ، وكان الشباب هو الحطب والوقود وأدرك أن كل ذلك وقع بتوجيه الجيل السابق . هنا بدأ يتساءل : وأين قيمة الخبرة إذن ؟ أن الشيوخ لا يستفيدون من أخطائهم عبر التاريخ » (١) .

وإذا كنا قد رأينا أن سمة المجتمع الجديد هو « الإنسان ذو البعد الواحد » فإن الشباب وبوجه خاص الطلبة يحتلون مركزا خاصا في هذا المجتمع . فإذا كان الاتجاه الغالب في هذا المجتمع هو نحو مزيد من الاندماج والفناء جانب المنازعة والرفض إلا أن الطلبة بحكم تكوينهم الثقافي وبحكم المثالية التي تحكم سلوكهم ، يكونون بعيدين بعض الشيء عن هذا الاتجاه الغالب .

ولذلك نجد الطلبة في جميع دول العالم يمثلون فئة مستقلة تكاد تقوم للمجتمع بوظيفة الضمير والحساب ، وهو أمر أصبح مستحيلا عند الطوائف الأخرى بالنظر إلى المسؤوليات التي يتحملونها ، وبالنظر إلى الكسب المادي المستمر الذي يحققونه في ظل هذا المجتمع . وبعبارة أخرى فإن مجتمع الطلبة لا زال يمثل عنصر الطهارة ، وربما يمكن أن نقول العذرية في وسط مجتمع فقد عذريته واستراح إلى جانب الكسب المادي والاندماج على حساب المنازعة والرفض . فالواقع أن الطلبة يوجدون خارج حلقة الإنتاج بالمعنى الضيق . ومن الواضح أن هذا النوع من الحياة يحفظ لهم استقلالهم في مواجهة المجتمع ويمكنهم أكثر من غيرهم من مناقشة المبادئ التي يقوم عليها . ولذلك نجد الطلبة أكثر من غيرهم قدرة على الاحتفاظ بمسافة معينة من مجتمع الاستهلاك مما يمكنهم من مناقشة هذا المجتمع ، فهم غريباء عنه ، ولذلك فهم أكثر الطبقات ثورية . وإذا كان ماركس قد حدثنا عن ثورية طبقة البروليتاريا ، فينبغي أن نتذكر الأصل الذي جاء منه هذا الاصطلاح ، فهو يعني عند الرومان الأجانب من المدينة والذين لا يتمتعون تبعه لذلك بحق الملكية . وقد رأى ماركس أن العمال يعتبرون في الواقع خارجين عن المجتمع الرأسمالي لأنهم لا يتمتعون بحق الملكية . ولنا أن نتساءل اليوم عما إذا كانت هناك حاجة إلى العودة إلى المعنى الأصلي للبروليتاريا فهم الأجانب عن المدينة ولو تمتعوا بحق الملكية . فالطلبة في الجامعات وهم أبناء الطبقات المستريحة هم أكثر العناصر ثورية في المجتمعات المتقدمة ، فهم الغريباء عن هذا المجتمع .

والواقع أنه مما ساعد على الدور الذي يلعبه الطلبة هو نشوء الوعي الجماعي بينهم . فقد نشأ

وعى طلابي يجمع بينهم ، ومما ساعد على دخولهم المسرح السياسي كما فعلت طبقة العمال عندما دخلت المسرح السياسي في القرن الماضي . وقد كانت الفكرة السائدة هي ان وجود الطلبة مع بعضهم البعض وجود عرضي ، كما يوجد عدد من الركاب في سيارة اتوبيس مثلا ، فلا يمكن أن نتحدث عن وعي جماعي بينهم ومن ثم عن عمل جماعي . ولكن الأحداث بينت وجود رابطة قوية بين الطلاب واكدت نشوء الوعي الطلابي . وهذا ما أظهرته أحداث الطلبة في مختلف دول العالم . ولم ينجح الطلبة في تكوين وعي جماعي وتحقيق التضامن فيما بينهم فحسب ، وإنما وصلوا أو كادوا الى ما لم تصل اليه حركة العمال بعد ، وهو « الدولية » أو « الأممية » . فالتضامن بين الطلبة حركة مثالية تستهدف خير الانسان وتجاوز الحدود الاقليمية وساعد على ذلك ما سوف نشير اليه من دور الثقافة الحالية باعتبارها ثقافة عالمية تؤكد وحدة الفكر والمشاعر . ومن ثم فان الطلبة قد جاوزوا في كثير من الدول المشاكل الاقليمية الضيقة وظهرت حركات تضامن مع شعوب وقارات أخرى . وليست حركات التضامن مع شعب فلسطين أو فيتنام إلا مظهرا من هذه الحركات . وغني عن البيان أن مصدرها الاساسي هو جمهور الطلبة . فالتضامن بين الطلبة حقيقي ، وهو يجاوز في كثير من الاحوال الحدود السياسية : « يا طلبة العالم اتحدوا » .

ومنازعة المجتمع الجديد لا تأتي فقط من جانب الطلبة والشباب ، ولكن يساهم فيها جمهور المثقفين والجامعة بوجه خاص . وإذا كنا قد رأينا أن المجتمع الجديد يقوم في الواقع على أعناق الفنيين وتغلب عليه قيم هؤلاء ، إلا أنهم من ناحية أخرى وبخاصة ذلك النوع ذو الثقافة المتنوعة والخيال الواسع هم أنفسهم الذين سيقومون بمناقشة قيم هذا المجتمع . وقد سبق أن أشرنا الى الأهمية المتزايدة التي تمثلها الجامعة ومراكز البحوث في المجتمع الجديد . ولكن الجامعة ليست فقط مجرد مكان لتطوير وسائل جديدة للإنتاج ، الجامعة لا زالت تقوم على المعرفة والعلم وسبيل اسعاد الانسان والرفي به . ولعل الميزة الأساسية التي مكنت الجامعة من القيام بالبحث والتقدم العلمي هو تلك القدرة على النقد والمحاولة المستمرة لمجاوزة الحاضر . فليس في العلم مسلمعات : كل شيء قابل للنقاش ، وحقيقة اليوم لم تكن معروفة بالأمس بل وربما كان الاعتقاد سائدا بعكسها ، بل حقيقة اليوم قد تصبح غدا نظرية قاصرة أو غير صحيحة . ولذلك فان أهم كسب حققه العلم والبحث العلمي هو تلك القدرة المستمرة على الرفض والنقد ، فليس هناك ما يرتفع على المناقشة . وبهذه العقلية الجدلية فان الجامعة التي ساهمت أكبر المساهمة في تدعيم المجتمع الصناعي الجديد ستكون أحد المراكز الأساسية لمناقشة الكثير من المبادئ والقيم التي نشأت عنها والتي أثرت على حرية الفرد .

كذلك فان الاختلال الواضح بين التقدم في الميادين التكنولوجي وبين الركود أو التقدم البطيء في ميدان القيم والوعي كان له اثره على الجامعة ومراكز البحوث . فقد أدى تزايد الاهتمام بالدراسات والبحوث ذات التطبيقات الصناعية أن ظهر مدى النقص في الدراسات والبحوث الإنسانية والكلاسيكية مثل الآداب والفنون والكثير من العلوم الإنسانية . هذا النقص والتقصير بدأ يثير مخاوف المثقفين والعلماء أنفسهم . ومن هنا بدأت تظهر في الجامعات اتجاهات لمقاومة هذا التركيز على الميادين «العلمية» ومحاولة إيجاد نوع من التوازن بينها وبين الميادين الفنية والكلاسيكية من أجل خلق انسان أكثر تكافؤا وتوازنا من حيث المستوى المادى والمعنوى في نفس الوقت . وساعد على ذلك أن الكثيرين من العلماء في الميادين ذات التطبيقات الصناعية المتقدمة بدأوا يشعرون أنفسهم بعدم جدوى هذا النوع من التقدم المادى إذا لم يكن مصحوبا بتقدم معادل في ميدان الوعي والفكر الانساني . ولذلك فان ظاهرة تحول العلميين الى الدراسات الإنسانية ليست بالقليلة في الوقت الحالى . فكثير من علماء الطبيعة والرياضة وغيرهم نجدهم يتحولون الى الاهتمام بالدراسات الإنسانية والفلسفية مثل علم الاجتماع والفلسفة وغير ذلك .

والتنظيم السياسي ؟

قد يبدو غريباً في مقال عن « التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث » أن يتأخر الحديث عن هذا التنظيم السياسي حتى قارب البحث نهايته . ولكن هذه الغرابة تزول إذا أدركنا أنه ليس من الممكن الحديث عن شكل التنظيم لسياسي على نحو مفصل ، فذلك امر سيظل بالضرورة مختلفاً من دولة الى أخرى . فالاتحاد السوفياتي يقترب من المجتمع التكنولوجي الحديث ونظامه السياسي يعتمد على نظام الحزب الواحد ، في حين أن الولايات المتحدة الأمريكية دخلت هذا المجتمع ونظامها السياسي يعتمد على حرية الاحزاب وشكل من أشكال الديمقراطية النيابية . وهذا النوع من الخلافات والفروق سيظل قائماً لانه يتوقف على عدد هائل من الاعتبارات التاريخية والنفسية لكل شعب من الشعوب .

ولذلك فاننا اذا تحدثنا عن التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث انما سنشير الى نوع من التماثل في المشاكل التي ستعرض والتي سيتعين على السلطة السياسية أن تواجهها في جميع الأحيان . وكذلك سنشير الى التماثل في الحلول التي تقدم لهذه المشاكل . اما ما عدا ذلك فان النظم السياسية للدول ستظل متفاوتة ما ظل الانقسام بينها الى دول سياسية مستقلة .

اذا كان علم السياسة هو العلم الذي يدرس « السلطة » فان المجتمع التكنولوجي الحديث من شأنه أن يحدث بعض التغييرات في أشخاص القائمين على السلطة وفي مدى هذه السلطة ، وفي نوع المشاكل التي تتعين مواجهتها . وفي هذا فقط يتم التلاقي بين الحقائق الاقتصادية في ظهور المجتمع الصناعي الحديث وبين الحقائق السياسية في كيفية مباشرة السلطة . (١)

ولعل أول ملاحظة على التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث هو زيادة أهمية عنصر الفئتين في أشخاص القائمين على مباشرة السلطة . وقد سبق أن أوضحنا دور هؤلاء بتفصيل . وأياً ما كان الشكل الخارجي للقائمين على السلطة ، حزب واحد حاكم كما في الدول الاشتراكية أو احزاب متعددة وحكومة نيابية - فان سيطرة الفئتين الحقيقية على قرارات السلطة لا بد أن تزداد . ولذلك نجد أن أهمية المجالس الاستشارية : مثل المجالس الاقتصادية والمجالس الفنية المتخصصة ستتضح بالضرورة . وسواء وجدت هذه المجالس الى جانب المجالس النيابية في الدول الديمقراطية أو الى جانب الحزب الواحد في الحكومات الشيوعية . وبالمثل فان الاجهزة الفنية الموجودة الى جانب مراكز السلطة ستزيد أهميتها ودورها .

وفي كتاب حديث لروجيه جارودي :

Le Grand Tournant du Socialisme (٢) يرى هذا الكاتب الماركسي الفرنسي أن الاتحاد السوفياتي تديره مجموعة بيروقراطية عسكرية لا تختلف في جوهرها عن المجموعة الصناعية العسكرية التي تدير الولايات المتحدة الأمريكية . وأهمية هذه الملاحظة القائمة على التشابه في أشخاص القائمين على السلطة في الدولة الحديثة سواء في دولة اشتراكية أو في دولة رأسمالية - لا تكمن في جذبة الملاحظة ذاتها ، ولكن في صدورها من روجيه جارودي ، وهو يعد أكبر المفكرين الشيوعيين الفرنسيين وعضو اللجنة المركزية والمكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي . وهو امر له دلالاته ، حيث أن أغلب الماركسيين يرفضون فكرة التماثل بين تطور المجتمعات الحديثة الاشتراكية والمجتمعات الحديثة الرأسمالية ويرون أن كل محاولة للتقريب انما تقصد صرف الجهد عن مقاومة النظام الرأسمالي .

(١) انظر في العلاقة بين الاقتصاد والسياسة

B. Chenot, Organisation Economique de l'Etat, Daloz, France, 1965, PP. 1-21.

(2) Roger Gataudy, Le Grand Tournant du Socialisme, Collection Ideas, Gallimard, Paris, 1970.

كذلك فان من أهم المشاكل الأساسية التي ينبغي على المجتمع الجديد مواجهتها مشكلة الحرية . ولا نقصد بذلك مجرد الحرية السياسية القائمة على مشاركة جميع المواطنين في اختيار حكاهم عن طريق الانتخابات والاحزاب كما في الدول الغربية ، أو عن طريق العمل داخل الحزب الواحد كما في الدول الاشتراكية . وان كانت الظروف قد تدعو الى قيام هذه المشاكل وخاصة فيما يتعلق بالدول الاشتراكية . وربما يكون التطور الذي حدث في تشكوسلوفاكيا والمعروف بحركة يناير ١٩٦٨ وربيع هذه السنة الذي لم يستطع الاستمرار طويلا نظرا الى تدخل قوات حلف وارسو - ربما تكون مقدمة لتطورات مماثلة في الاتحاد السوفياتي وفي الدول الاشتراكية الأخرى . (ولعل ما أدى الى فشل هذه الحركة هو انها ظهرت في تشكوسلوفاكيا باعتبارها أكثر تقدما من الناحية الصناعية ، ولكنها تمثل مرحلة متقدمة بالنسبة للمعسكر الاشتراكي في مجموعه ولذلك فقدت امامها قوى ذلك المعسكر) . ولكن ذلك لا يمنع من ظهور اتجاهات مماثلة متى بلغ المعسكر الاشتراكي في مجموعه وبخاصة الاتحاد السوفياتي تلك الدرجة من التطور .

كذلك لا نقصد بمشكلة الحرية في المجتمع الصناعي الجديد مجرد الحرية الاقتصادية القائمة على ضرورة توفير ضروريات الحياة الأساسية لجميع الأفراد حتى لا تظل حرياتهم السياسية مجرد حقوق نظرية مجردة من كل مضمون حقيقي فالمجتمع الصناعي الحديث يتمكن في الواقع بصفة عامة واستثناء بعض جيوب الفقر - من توفير هذه الحريات الاقتصادية .

ولكن مشكلة الحرية التي ستعرض امام المجتمع الصناعي الجديد ستشتمل على حرية الفرد من تسلط المؤسسات ووسائل التكنولوجيا الحديثة على العناصر المكونة لارادته . ومن المحتمل ان يكون حق الفرد في الاعلام - بما يتضمنه من ضرورة توفير اعلام موضوعي وأمين على قدر الامكان . والضمانات التي تكفل تحقيق ارادة الفرد خالصة من كل تأثير اعلامي موجه من أهم المشاكل التي تثيرها مناقشات الحرية .

ويرتبط بتطور مشكلة الحرية على النحو المتقدم تغيير في طبيعة النازعين والمعارضين للسلطة . فهؤلاء ليسوا من عناصر البرجوازية التي تطالب بالحرية السياسية والإطاحة بامتيازات الاقطاع السياسية كما حدث عندما قامت الثورة الفرنسية . كما انهم ليسوا من عناصر الطبقة العاملة التي تطالب بالحرية الاقتصادية والغاء امتيازات البرجوازية الاقتصادية كما حاولت الثورات الاشتراكية . ولكنهم سيكونون غالبا من عناصر الشباب والمتقنين الراضين في توفير حرية الفرد النفسية والثقافية .

وأخيرا فان التنظيم السياسي سيتأثر بالضرورة بما يؤدي اليه تطور المجتمعات الصناعية من تغيير في مفهوم الدولة السياسي ذاته . فالاستقلال السياسي وسيادة الدولة كانا تعبيراً عن اوضاع العلاقات الاقتصادية الدولية . وقد أدى تطور المجتمع الصناعي الحديث الى تغيير في شكل العلاقات الدولية مماثل للتغيير الذي تم داخل الدولة ، والى مزيد من الترابط مع وجود مراكز أكثر فاعلية في التأثير على الاوضاع الاقتصادية العالمية ، وقد أدى ذلك الى وجود اقتصاد عالمي وليس مجرد علاقات اقتصادية بين الدول . ومن ثم فان التنسيق والتعاون الدولي يعتبر السمة الأساسية للعلاقات بين الدول ، وما زالت فكرة السيادة تتقلص باستمرار . ومع استقرار الاقتصاد العالمي الدولي ، فان التنظيمات السياسية في الدول المختلفة ستزداد تقارباً من ناحية ، وتحرراً في مواجهة الأفراد من ناحية أخرى .

وكما ذكرنا في مقدمة هذا المقال - ان موضوع التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث ، موضوع واسع جدا ومتشعب بدرجة يصعب معها الإحاطة به من جانب متخصص واحد . وقد لا تكون وجهة نظر اقتصادي في هذا الموضوع عبثا كاملا !

عملية التطبيع الاجتماعي وأزمات الخامل والتعصب في مجتمعاتنا المعاصرة

تقديم :

خلق الإنسان ليصبح أحسن ما فيه . وذلك لا يكون الا عن طريق التطور والنمو والوصول بالوهبة والقدرة والامكانية الى قممها والى انصى سمعتها حتى يتحقق للانسان الوجود والاستمرار .

والانسان اثناء هذا النمو وهذا التطور انما فهم الكثير عما يحيط به من ظواهر وماديات حيث سعى ليفلسف الوجود كله بما فيه من محسوسات ومعنويات ومجردات ففهم او كاد يفهم . علل هذه الظواهر بأنواعها وانماطها .

ووقف الانسان طويلا امام نفسه وفكر مليا قبل أن يطرق باب هذا المحتوى المجهول، ويحاول في هذا الأفق ما حاوله ناجحا في الأفاق الاخرى ؛ تلك التي اتصلت بما هو خارج عن النفس الانسانية . وظل كذلك الى أن وافته الشجاعة بعد حين ليدرس نفسه دراسة علمية موضوعية .

ولأن تكون اى دراسة علمية يجب أن تكون ذات منهج ومحتوى : المنهج العلمى الموضوعى الذى يؤمن بالتجريب والقياس وما يترتب على ذلك من قدرة على التنبؤ . والمحتوى الذى يمكن أن توجد علاقة منطقية قانونية بين عناصره ومكوناته ، بل انه يجب أن تخضع عناصر ومكونات هذا المحتوى لنظام متناسق متكامل يلفت نظر الدارس الى وحدته وكيانه ، أى أنه يجب أن يتميز محتوى كل دراسة عن محتوى اى دراسة اخرى ، والاساس في هذا التمايز هو الوحدة المنسجمة المتناسقة .

وكانت هذه هي مشكلة الانسان الاولى عندما أراد - أو أريد به - أن يقتحم مجاهل نفسه ويعمل لسلوكه الظاهر ويفلسف ما خفى منه .

✽ دكتور سعد عبد الرحمن مدرس علم النفس الاجتماعي بجامعة الكويت . قام باجراء بحوث وتجارب كثيرة حول حركية الزعامة بين المراهقين وعلاقة اختياراتهم الاجتماعية بخصائصهم الشخصية وعملية الادراك الاجتماعي .

من مؤلفاته : « اسس القياس النفسى الاجتماعى » .

ولقد كان ذلك التتابع في المعرفة والبحث والتعليل - أى حين بدأ الإنسان بالمداديات خارجه ثم اتجه الى نفسه - هو أهم الأركان أن لم يكن هو الركن الوحيد في بناء معرفة منطقية ذات منهج ومحتوى يختص بسلوك الإنسان والنفس الانسانية .

لقد أدرك الإنسان من هذا التتابع أن مشكلاته الأساسية تتعلق بمبهمين سبق الإشارة إليهما هما الوجود والاستمرار .

فمن دراسته للماديات سواء في علوم الطبيعة أو البيولوجيا وصل الى مرحلة من التأكد تكاد تقرب من اليقين أنه اذا اعتبر نفسه كائنًا حيا على نمط مادي محدود فسوف يكون من غير الممكن أن يوجد نفسه على هذه الصورة أو أن يتحكم في وجوده وسوف يكون من غير الممكن أيضا أن يضمن استمرار ذاته على تلك الصورة البيولوجية .

وفي نفس الوقت أدرك الإنسان أنه ليس من غير الممكن أن يوجد نفسه على صورة غير مادية وذلك اذا نظر الى نفسه من الجانب الآخر ، جانب المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية ، وأدرك كذلك أنه ليس من غير الممكن أن يضمن استمرار ذاته أو بمعنى أدق خصائصه على نفس تلك الصورة .

ولتوضيح ما سبق فانه من غير الممكن أن يوجد الإنسان خلقا له من الخصائص الانثروبولوجية ما يميزه ، لأن ذلك في قدرة الخالق جل وعلا ، كما أنه ليس في امكانه أيضا أن يضمن استمرار الكائن الحي في حياته الى الدرجة التي يرغبها ويرضيها ، لأن ذلك أيضا في قدرة من يمتلك الحياة والموت .

ولكن من الناحية الأخرى حاول الإنسان - ونجح الى حد يجب تقديره - في إيجاد النفس ذات الخصائص والقيم والمعايير المحددة فأوجد الذات المتسلطة، والذات المتعصبة، والذات المنفعلة، الى غير ذلك من الخصائص المتمثلة في كل ذات على حدة ، والتي تغلب على تكوينها . وأمكن للإنسان أيضا أن يضمن استمرار هذه القيم والمعايير والخصائص ، وذلك عن طريق نقلها من جيل الى آخر ، وتلقينها للأبناء عن طريق الآباء وبذلك اطمان الى استمرار ذاته من الناحية غير البيولوجية ، الى من ناحية المعنويات والقيم وخصائص النفس والشخصية .

وللتلخيص فان الإنسان لم يتغلب على مشكلتي الوجود والاستمرار من الناحية البيولوجية ، في حين أن أمل الإنسان في ذلك بالنسبة للنواحي المعنوية أمل ممكن أن يتحقق معظمه . فما انتقال القيم والأديان والمعايير من الأجيال السابقة الى أجيالنا هذه الا دليل على نجاحه في ذلك .

وبذلك فانه لا بد أن تكون هناك عملية عن طريقها ممكن للإنسان أن ينجح ولو جزئيا في حل مشكلات الوجود والاستمرار من الناحية المعنوية ، وهي نفسها تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد أن ينمو ويتطور وتضع مواهبه وامكانياته وقدراته حتى يصبح أحسن ما فيه . وهي نفسها تلك العملية التي نسميها التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية .

والدراسة التي نحن بصدددها الآن سوف تناقش عملية التطبيع الاجتماعي من نواحيها المتعددة بطريقة يغلب عليها التشرية والتحليل ، حتى نرد هذه العملية الى مكوناتها الأولية .

وكما هي الحال في كثير المركبات فاننا نجدها ككل في حالة من الانسجام والتناسق ولو أن

فيها بعض العناصر المتناقضة بل ان هذا التناقض في كثير من الاحيان يكون اساسا للتناقض والانسجام .

فاذا كانت عملية التطبيع الاجتماعي قد اسهمت بما يجب ان تسهم به في الحفاظ على تقاليد المجتمعات الانسانية وقيمتها ومعاييرها مثل اسهامها في نقل وتلقين هذه التقاليد ، فان هذه العملية قد اسهمت ايضا بما يمكن ان تسهم به في ازالة بل وتدمير كثير من القيم والمعايير في مجتمعات انسانية اخرى .

وبالتالى فان عملية التشريع والتحليل سوف تعرض هذه الجوانب وتلك ، وسوف تعلل ايضا لماذا استمرت هذه الجماعة الانسانية واندثرت الاخرى دون ان يعلم من جاء من بعدها عنها شيئا .

كما أنها - أى عملية التشريع والتحليل - سوف توضح علاقة عناصر عملية التطبيع الاجتماعي بعضها ببعض ومدى فعالية أو خمول هذه العناصر أو تأثيرية كل منها .

ومن أهم المكونات أو العناصر التي سوف نتعرض لها في شيء من التفصيل أكثر من غيرها ، تلك المجموعة من الأنماط السلوكية والخصائص النفسية التي نطلق عليها اسم التحامل والتعصب .

فمما لا شك فيه أن لنا العذر في أن نبرز هذه الأنماط السلوكية بالذات ، ونعطيها مكان الصدارة عند تحليل عملية التطبيع أو التنشئة الاجتماعية ، وذلك لأن موجات التغيير التي تلاحت على العالم حتى يومنا هذا ، ولأن أنشطة المجتمعات سواء في داخلها ، أى بين أفرادها ، أو خارجها أى بينها وبين مجتمعات أخرى ، ولأن أزمات العالم سواء في أوسطها أو أدناه أو أقصاه . . كل ذلك يخضع بصورة أو بآخر لتلك الخصائص النفسية التي نسميها التعصب والتحمل .

ولا نذهب بعيدا عندما نقول ان مناقشة عملية التطبيع الاجتماعي هي في حقيقة الأمر مناقشة عملية تنشئة الإنسان وترويضه وتعليمه حتى يصبح ذا كيان مستقل في المجتمع الذي يعيش فيه ، بغض النظر عن نوعية هذا المجتمع خيرا كان أم شربرا ، وبغض النظر عن درجته من ناحية البساطة أو التعقيد من حيث هو الأسرة أو أبناء الجوار أو المجتمع الواسع العريض .

ففى مجتمع الفضيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه في نسيج هذا المجتمع بعد أن يروض ويعود ويطيع ، وبالتالي يتقن مهارات بعينها تعتبر هي أساس التعامل والتواصل في هذا المجتمع .

وفي مجتمع الرذيلة ينشأ الفرد ويتخذ مكانه في نسيج هذا المجتمع بعد أن يمر بنفس المراحل السابقة ويتقن مهارات بعينها تميز هذا المجتمع عن غيره .

وفي أثناء هذا التدريب والتلقين والتعويد يكون الفرد مفهومه عن ذاته كما يكون مفهومه عن ذات الآخرين وشخصياتهم كما يكتسب المعايير التي يحكم بها على الأحداث والأشياء وفى هذه المرحلة - مرحلة التدريب - يبحث الفرد دائما عن اجابة لسؤال حائر يلح عليه بين الحين والحين : من أنا ومن اكون ؟ ومن هم الآخرون ومن يكونون ؟ وهو ينتظر دائما إعطى الإجابة أو يحصل عليها وفى كلتا الحالتين لا يتم ذلك الا في اطار عملية التدريب والتلقين والتعويد .

ومن هنا يمكن أن نقول أن العملية الأم ، وهى عملية التطبيع الاجتماعي سوف تعطي الفرد الفرصة لأن يكون ضميره الاجتماعي ووحداته التي هى القيم ، والتي سوف تساعد في الحكم على الأنبياء والأحداث أما عدلا منصفاً أو متحيزاً متحامل لا ينظر لمثل هذه الأحداث إلا من وجهة نظر خاصة غالباً ما تكون ذاتية .

ومن هنا أيضاً قد تبدو العلاقة الطبيعية ومنطقية بين عملية التطبيع والإنشاء ، وبين سلوك التعامل والتعصب وبمعنى آخر بين السبب والنتيجة .

قد لا يكون ذلك انصافاً لأجيال سبقت حرصت أن تلقن أجيالنا الحاضرة مقومات وقيمها كانت تمض عليها بالنواجد وترى فيها طريق الخلاص لإبنائها بل اعتبرتها وسيلتهم إلى الاستمرار والخلود .

ولكن قليل من هو منصف عادل من وجهة نظر أطراف القضية إذا اتخذ الطريقة الموضوعية للمناقشة والتقييم .

ونحن في هذا المقام لا نسخر من جيل سبق ، ولا ننقل من شأن عقيدة مهما كانت ، ولا نحاول أن نهدم قيماً وتقاليد ، ولكننا سوف ننهج المنهج العلمى المجرد في دراسة عملية التطبيع وعلاقتها بسلوك التعصب والحامل ، ونترك للقارئ أن ينتقي ما يشاء من العلاقات والروابط بين ما نعرضه من دراسة ، وبين ما نمر به المجتمعات الإنسانية من محن وأزمات مع تعدد أجناسها وألوانها ، ونحن في الزرع الأخير من القرن العشرين .

وقد يكون في هذا اجتهاد للقارئ بلا مبرر حتى يبحث عن وجهة نظر الكاتب بين سطور هذه الدراسة ، ولكننا لن نذهب إلى هذا الحد من التعقيد أو الحيادية المطلقة الأمر الذي يجافيه المنطق العلمى إلى حد ما ، بل سوف تتلون هذه الدراسة من حين لآخر بلون يفرض نفسه من خلال البحوث التجريبية والآراء الموضوعية التي اقتنع بها الكاتب إلى حد الاعتناق .

ومن خلال تتبعنا لهذه البحوث والآراء سوف تتبلور لدينا فكرة نكاد تكون كاملة ومتناسبة مع المستوى العام لهذه الدراسة ككل . وينتهي بنا المطاف إلى أن نفهم بصورة موضوعية مكونات عملية التطبيع الاجتماعى وعلاقتها الطبيعية بأنماط عديدة من السلوك منها ما هو محمود ومنها ما هو غير ذلك .

تعريف : +

يقول بارسونز (١) أحد علماء الاجتماع أن ميلاد جيل جديد من الأطفال يعنى موجة أخرى من الغزو البربرى ، وهو لا يقصد بكلمة (بربرية) ما هو مفهوم عن حياة العصور الحجرية حيث عاش الناس على الصيد والقتل ، ولكنه يقصد ما هو متعارف عليه من أن البربرية تعنى الحياة غير الاجتماعية وغير المتحضرة .

وبناء على ذلك فإن الطفل عند ولادته هو كائن بيولوجي مفلس حضارة وثقافة ، فليس لديه أدنى مفهوم عن العالم الذى هو قادم إليه ، وليس لديه اللغة التي عن طريقها يتواصل مع غيره ،

(1) Brown, R., Social Psychology, Coll. Mc. Millan, 1965, P. 193.

* نتعرف هنا تعريف عملية التطبيع الاجتماعى من الناحية العامة ولترك تعريف التعامل والتعصب إلى أن يأتى في مكانه الطبيعي في سياق هذه الدراسة .

وليس لديه المعايير والمعنويات والمخلفيات التي تتطلبها المجتمع الذي فتح له ذراعيه ليلتقاه . وعلى الطفل أن يتعلم كل ذلك ويتقنه ويجيده عن طريق عملية واحدة متكاملة هي عملية التطبيع الاجتماعي أو التنشئة الاجتماعية .

فكان عملية التطبيع من وجهة النظر هذه هي عملية تحويل الكائن البيولوجي الى كائن اجتماعي له من النشاط ما يدل على ذاته ووجوده .

ويقول تشايلد (١) ان ما نقله الينا السلف عن اهل اسبرطه القديمة ونظامهم في تربية ابنائهم لأن يكونوا من المحاربين اولى البأس والقوه ، وان ما نظهره اليوم من اهتمام وقلق بخصوص تربية ابنائنا ونشئتهم ليكونوا اعضاء نافعين صالحين في المجتمع فان هذا وذاك دلالة واضحة على أهمية عملية تربية الطفل من وجهة النظر هذه او تلك .

ومعنى هذا ان عملية التطبيع الاجتماعي هي عملية تحويل الطفل الى كائن بالغ يقوم بدوره خير قيام في المجتمع الذي يضمه ويحتويه .

ويقول سيكورد وباكمان (٢) ان عملية التطبيع الاجتماعي هي تلك العملية التي عن طريقها يمكن للفرد ان يعدل من سلوكه حتى يتوافق مع ما يتوقعه منه اعضاء الجماعة التي ينتمي اليها . وبذلك لا تكون عملية التطبيع هي فقط العملية التي فيها يكتسب الطفل الصغير مهاراته البدنية والاجتماعية ، بل هي أيضا العملية التي فيها يعدل البالغ من سلوكه وتصرفاته حتى يصل الى الدرجة التي يرضى بها الجماعة التي هو عضو فيها .

ومن ذلك فاننا نرى ان عملية التنشئة او التطبيع انما هي في رأى من استعرضنا آراءهم وهي تمثل الآراء الغالبة الواضحة - انما هي عملية تكوين عادة وغرس مهارة وتعديل سلوكه ، وذلك من أجل ارضاء الجماعة والحفاظ على نظم وتقاليد ومهارات وخصائص قائمة فيها . وليس ذلك غريبا او مفالاً فيه ، إذ انه من الضروري - كما سبق ان اشرنا - ان يحافظ الانسان على استمراره بهذه الصورة غير البيولوجية .

ونحن من جانبنا لا نريد ان نختلف مع محصلة هذه الآراء ، فهي ولاشك اطار معقول يمكن ان يحيط بكثير من مفاهيم عملية التطبيع الاجتماعي ، ولكن لا بأس من ان نعرض رأينا في هذا الميدان : وهو في الحقيقة مجموعة تساؤلات أكثر منه مجموعة منطوقات ، فمن المعروف ان الرأي او النظرية يعتمد دائما على مثل هذه الأسس .

فمن الحقائق التي يكون احتمال الخلاف الحقيقي فيها طفيفا ان شخصية الفرد وخصائصه تنمو وتشكل وتتطور من خلال عملية احتكاكه وتعامله وتفاعله مع عناصر بيئته الخارجية بما في هذه البيئة الخارجية من عناصر مادية غير بشرية ، وعناصر بشرية هي الافراد الآخرون الذين يشتركون مع هذا الفرد في عضوية المجتمع .

وعندما نسمي هذه العملية - عليه الاحتكاك والتعامل والتفاعل - عملية التطبيع الاجتماعي لا نكون قد اختلفنا كثيرا مع الآراء السابقة وخاصة من ناحية المضمون وما بين السطور .

(1) Child, L.I., in *Handbook of Social Psychology*, Ed. G. Lindzey, 1954, P. 655.

(2) Secord, P. and Backman, C., *Social Psychology*, Mc. Graw-Hill 1964, P. 523.

ومن هذه الحقائق أيضا أن هذه العملية تبدأ من حين أن يطلق الطفل صيحته الأولى مستقبلاً حياة من نوع جديد حافلة بمن فيها وما فيها ، ثم تستمر هذه العملية معه في أثناء نموه وتطوره واكتسابه المهارة والقدرة حتى يصل الى المرحلة التي فيها يمكنه أن يسلك ويفكر بل ويشعر ويصدر أحكامه وقراراته كما يفعل الآخرون من أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها ، وبذلك يصبح الطفل فرداً بالغاً ، له من الخصائص والمميزات السلوكية ما يشبه خصائص ومميزات أفراد أسرته وأصدقائه في الجوار وأعضاء المؤسسة الاجتماعية التي تضمه إما كانت نم أعضاء المجتمع الكبير .

ومن هذه الحقائق أيضاً أن معدل السرعة التي تتم بها هذه العملية غير ثابت ، ويتغير بتغير فترات حياة الفرد والواقف التي تمر به في كل فترة من هذه الفترات . فنجد أن هذا المعدل يزداد في المراحل الأولى من حياة الطفل ، حيث يكون نهما لامتصاص وتمثيل الخبرة والمعرفة ، وحيث يكون في طور اختلافه الى المدرسة أو أي مؤسسة تربوية أخرى ليتدرب على الخبرات والمهارات الأساسية التي تتطلبها حياة الجماعة .

ويقل معدل سرعة عملية التطبيع الاجتماعي كلما نما الطفل ونضج وتكون لديه رصيدة كاف من الخبرة والمهارة لأن يكون ذا نشاط وفعال ومؤثر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تميز جماعاته دون الجماعات الأخرى .

كما نجد أيضاً أن هذا المعدل يزداد مرة أخرى عندما ينضم الفرد الى جماعة جديدة تختلف عن جماعته الأصلية من ناحية العادات والقيم والتقاليد ، ويصبح لزاماً عليه أن يتدرب على ما هو جديد ، فيرتفع بذلك معدل سرعة التطبيع أو التنشئة ، ويمكن توضيح هذه الحقيقة إذا لاحظنا معدل اكتساب الطفل للخبرة والمعرفة وهو عضو في جماعة الأسرة منذ ولادته حتى بلوغه سن الخامسة أو السادسة ، حيث نلاحظ زيادة دائمة في معدل سرعة الاكتساب أو التدريب ، ثم يلي ذلك فترة من الثبات يليها انحدار أو قلة في هذا المعدل . وعندما يترك الطفل الأسرة الى جماعة أطفال المدرسة يزداد معدل اكتساب الخبرة والمعرفة من جديد .

بناء على الحقائق السالفة والتي لا تخرج كثيراً عن الإطار العام لعملية التطبيع الاجتماعي يمكن أن نستخلص رأياً يقول بأن هذه العملية تعتمد على عدة متغيرات تتصل ببعضها البعض وهذه المتغيرات يمكن أن تصنف في صنفين أساسيين هما : متغيرات الفرد كاتسبأ له خصائصه وصفاته التي تحدد كيانه والتي يميزه عن غيره من الأفراد ، والصنف الثاني هو متغيرات البيئة الخارجية بما فيها من عناصر ساكنة ومتحركة ، بشرية وغير بشرية وغير ذلك أيضاً .

ومعنى ذلك أنه إذا كانت عملية التطبيع الاجتماعي تعتمد على هذين النوعين من المتغيرات وأن هذه المتغيرات – وخاصة المتعلقة منها بالفرد الإنسان – ذات طبيعة تختلف من فرد الى آخر فإنه يصبح من الضروري أن نتحفظ عندما نتصور عملية التطبيع الاجتماعي كما وصفتها الآراء السابقة على أنها عملية تكوين واعداد أفراد يشتركون مع بقية أعضاء الجماعة في كثير من الخصائص والصفات ، أو بمعنى أكثر تطرفاً هي عملية تكوين الأبناء الذين يشبهون الآباء .

ولذلك فإننا نرى أن عملية التطبيع الاجتماعي – اعتماداً على الحقائق السابقة – يجب أن تعترف بأولئك الذين يخرجون عن سمات الجماعة ونواميسها ، ويتبدعون من الفكر أو السلوك ما قد يقلب حياة الجماعة رأساً على عقب ، ويحدث فيها من التغيرات الجذرية ما قد يعيد تشكيل تركيبتها وبنائها الاجتماعي . كما يجب أن تأخذ في حسابها مقومات هذه الثورة والتغيرات الجذرية

التي يراد احداثها في الجماعة بنفس القدر الذي نأخذها في حسابها بخصوص حرص المجتمعات على ان نوث حضارتها ومناصر ثقافتها ومقوماتها كاملة من جيل حالي الى جيل لاحق .

ونحن في هذا لا نأتي بالمبتدع الجديد ، وانما نشير الى تلك الاحداث الكبار التي امتلأ بها تاريخ الحضارة الانسانية ، فمحمد رسول اللعشأ في جاهلية الجزيرة حيث الحث عليه حضارة ذلك العصر بكل عناصرها ومقوماتها ، ولكنه أفلح ونجح - وما أبعد المدى - ذلك - في ان يحدث التغيير وإعادة البناء في تكوين هذه الامة بحضارتها وثقافتها . ولأن عملية التطبيع الاجتماعي في جزيرة العرب في ذلك الوقت لم تكن لتأخذ في حسابها مثل هذه الثورة العارمة ، او التغيير العميق ، ولذلك كان الصراع داميا وعنيفا بين حضارة وثقافة لا تقبل التغيير أو تتوقع حدوثه ، وبين مبادئ جديدة غازية تهدف الى التهام تلك الحضارة السابقة بمقوماتها وعناصرها . ومثل ذلك أيضا مع فاروق في النوع ما حدث قبيل وأثناء عصر النهضة الصناعية في أوروبا واكتشاف وتشغيل الآلة وما ترتب عليها من آثار حضارية وثقافية ، وكذلك ما يحتاج مجتمعاتنا المعاصرة من موجات العنف والصراع في أي صورة كانت .

فلو ان عملية التثنية الاجتماعية في أي مجتمع أو جماعة ، وفي أي عصر من العصور أخذت في حسابها واعتبارها ما يمكن ان يحدث فيها من تعديل وتغيير - سواء ما هو متوقع او ما هو غير متوقع - لماكن لهذه الجماعات والمجتمعات ان تنفادى موجات العنف وأزمات الصراع والاقتتال الفكري والثقافي التي اجتاحتها من حين الى حين . ولو ان هذا مجال غير المجال الذي نحن فيه الا انه لا يتردد في ان نشير ولو من بعيد الى حركات الشباب التي ميزت السنوات القليلة الماضية ، والتي انتشرت في العالم بسرعة لا بأس بها ، والتي كان مبعثها في كل بلد وعيل من الشباب المثقف الذي يمر بمرحلة تعليمية من نوع خاص، أي شباب يمارس المجتمع فيه عملية التطبيع الاجتماعي بصورة رسمية ومشروعة داخل مؤسساته التربوية .

هذه الحركات انما تدل دلالة واضحة ومقبولة على ان نظم هذه العملية وطقوسها لا تتم بالطريقة التي تأخذ في اعتبارها وحسابها ما يهدف اليه هؤلاء الشباب من تغيير وتبدل . والدليل على ما نقول ان الشعور الذي رفعته هذه الحركات في كثير من البلاد كان (ممنوع المنع) وعلى قصر هذا التعبير الا انه يوضح مدى شجر هؤلاء الشباب بتلك النظم والطقوس بل ربما بأهداف وفلسفة العملية ككل .

ونحن في هذا المقام لا نريد ان نتحيز الى ناحية دون أخرى فنرجح الثورة على ما هو قائم او ما هو قائم على الثورة ، ولكنها كلمة حق يجب ان نقال ، وهي ان عملية التطبيع الاجتماعي في مجتمعاتنا العالمية بأسسها وفلسفتها وأساليبها ونظمها وطقوسها في حاجة الى اعادة نظر واعادة تقييم وكان يجب ان يتم ذلك منذ بداية عهد التكنولوجيا الحديثة ، عندما امكن للجيل الحالي ان يجنى ثمار العلم المتقدم دون ان يعيش فترة ما قبل ذلك ، وعندما امكن لهذا الجيل أيضا ان ينظر بعين المستقبل الى ما تعجز عنه اعيان من يقوم على تنشئته وتطبيع اجتماعيا وحضاريا .

تحليل :

نحن نهدف في هذه الدراسة الى تحديد وتحليل مقومات وعناصر عملية من العمليات الاجتماعية الاساسية ، ثم الى تحميل هذه العناصر والمقومات والعملية ككل مسؤولية التواضع والآثار التي تترتب عليها والتي تعطينا الفرصة في أثناء المناقشة والحوار الى ان نرد الشيء الى اصله .

العملية هي عملية التطبيع والتنشئة ، والعناصر والمقومات هي كل ما يتعلق بالإنسان الفرد وكل ما يتعلق ببيئته الخارجية ، والآثار والنواتج كثيرة ومتعددة ، منها ما نعتى به الآن ، وهي ازيمات التحامل والتعصب التي تميز عالمنا المعاصر حتى على المستوى الشرعي والقانوني وليس على المستوى الفردي والجماعي فقط .

ومدخلنا الى عملية التحليل هذه هو ان نحدد في بادىء الامر العنصرين الاساسيين في عملية التطبيع ، وهما الفرد الانسان ومقومات البيئة الخارجية التي يعيش فيها هذا الفرد .

الفرد الانسان هو العنصر النشط الفعال الذي يحمل مقومات حضارة الجماعة - بصورة او بأخرى - من جيل الى جيل وهو في هذا المنحى يقوم بدوره الاساسي في حمل امانة التراث الانساني .

وهذا الفرد له من الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية ما يمكنه ويعطيه الفرصة - الى درجة معينة - للقيام بهذا الدور الاساسي في عملية استمرار حضارة مجتمعه وثقافته .

وهذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية انما تمر بطبيعة الحال بمراحل مختلفة من النضوج والنمو ، فهي تحت الظروف العادية - اى دون وجود اى عوائق او موانع خارجية عن نطاق قدرة الفرد - تنمو وتتطور الى ان تصل الى درجة من التكامل النسبي او المرحلي ، بحيث يصبح الفرد قادرا على ان يتفاعل مع مقومات وعناصر البيئة الخارجية بما فيها من ماديات ومعنويات يمكن لخصائصه ان تمتد اليها وتحتويها : اى ما يدخل ضمن مجال ادراكه الحسى من سمعي وبصري وما الى ذلك .

والفرد في هذا التفاعل انما يستعين بخصائصه هذه كلها او بعضها حيث يقيم نتيجة هذا التفاعل بعدى احساسه بالرضا والافتقار النفسى المترتب على اشباع حاجاته ومتطلباته من عناصر البيئة الخارجية ، وهو في هذه المرحلة من المراحل الكيفية لتفاعله مع البيئة انما يخضع كل شيء لبلدا الاشباع وعدمه .

وتستمر هذه الخصائص الجسمية والنفسية والعقلية في التطور والنمو ، وذلك نتيجة احتكاك وتفاعل مع المواقف الاصلية المتجددة في حياة الفرد اليومية ، حتى تصل هذه الخصائص الى درجة اعلى من التكامل النسبي والمرحلي ، فيصبح الفرد اكثر قدرة على تفهم عناصر البيئة ومقومات المواقف وابعادها وحركيتها ، فيستطيع في هذه الحالة ان يحدد طبيعة وحجم كل مثير او منبه من المثيرات والمنبهات الاجتماعية المختلفة .

كما يستطيع ايضا ان ينتقى ويختار النوع المحدد من الاستجابة التي تناسب هذا المثير او ذلك .

وبمعنى آخر فانه يمكن ان نقول ان تفاعل الفرد مع بيئته في هذه المرحلة الكيفية الثانية من مراحل تعامله معها اصبح اقصد من ان يهدف الى مستوى اشباع الحاجة والمطلب فقط ، بل تعداه الى مستوى احدث نوع من التوازن والتوافق بين الفرد الانسان وعناصر هذه البيئة - وذلك عن طريق فهم وتحديد طبيعة وحجم المثير الاجتماعى ، وكذلك عن طريق انتقاء الاستجابة المناسبة لكل مثير او منبه .

وفي هذا لا نحتاج الى كثير من الاستنتاج والاستنباط عندما نقول ان توازن وتوافق الفرد مع بيئته انما يعتمد على مدى قدرته في فهم واحتواء عناصرها ومقوماتها .

وكلما ازداد الاحتكاك والتفاعل بين خصائص الفرد الجسمية والعقلية والنفسية من ناحية وبين المواقف التي تملأ مسيرة حياته من ناحية اخرى ، تطورت هذه الخصائص ونمت وبلغت درجة ارقى من النضوج النسبي والتكامل المرحلي، وبالتالي فان تعامل الفرد مع عناصر ومقومات بيئته أصبح لا يهدف فقط الى اشباع الحاجة والمطلب ، ولا الى احداث التوافق والاتزان بين ذاته وبين هذه العناصر والمقومات ، بل تعدى هذا المستوى وذلك الى مستوى ثالث هو مستوى قدرته على التحكم في هذه العناصر والمقومات ، واخضاعها الى التغيير والابدال والتطوير ، فقد أصبح للفرد قدر من البصيرة يسمح له بجانب هذه القدرة على التغيير بأن يتنبأ في كثير من الاحيان بدقة وصحة بما يمكن ان يحدث لهذه العناصر والمقومات .

ونأتي بعد ذلك مرحلة اربعة تكون فيها خصائص الفرد قد نمت ونضجت وأصبحت على درجة عالية من التكامل والتناسق ، بحيث يمكنه ان يفلسف عناصر البيئة ، فيبحث في اصولها . ويربط ما بين منشئها واهدافها ، وفي أثناء ذلك يقوم الفرد على تحويل هذه البيئة من واقع محسوس ملموس الى مدرك مجرد ورمز محدد يمكن نقله وتناقله في سهولة ويسر ولا يقف الفرد كذلك عند مستوى تجريد وترميز عناصر البيئة ، بل يتعدى ذلك مستخدماً خصائصه الناضجة المتكاملة الى تنظيم هذه المدركات والمجردات والرموز ميرزا ما بينها من علاقات وروابط وتشابه او تناقض مضمناً هذا التنظيم التعليل والسببية ، وبذلك يكون الفرد قدرا من الخبرة والمعرفة تكون هي وحدة حضارة هذه الجماعة .

نرى مما سبق ان نمو الانسان نموا عضليا ونفسيا وعقليا انما يتيح لعملية التطبيع الاجتماعي ان تتم بصورة طبيعية لا قهر فيها ولا مغالة (١)

فالطفل في المراحل الأولى من حياته انما يتدرب عن طريق الام على ان يتعامل مع عناصر بيئته الخارجية التعامل الذي يسمح له به نضوجه العضلي والعقلي والنفسى ، فيقوم على اشباع حاجاته على اى مستوى من مستويات البيولوجية او النفسية .

وهو في هذا لا يستطيع اتمام عملية الاشباع هذه ، كما لا يستطيع ان يستقبل التلقين من امه الا اذا كانت خصائصه : جسمية وعقلية ونفسية ، على درجة مناسبة من التكامل والنضوج .

فقدرة الطفل على ابتلاع الطعام الصلب او على ضبط عملية الاخراج مثلا لا يمكن لها ان تتحقق مهما قامت الام بتدريب الطفل وتلقينه الا اذا كان على مستوى مناسب من النضج والتكامل ليزال مثل هذه المهارات .

وعندما تتكرر المواقف في حياة الطفل وتزداد خبراته ومهاراته في تناول المقومات التي تشبع حاجاته ومتطلباته فانه تبرز مواقف جديدة اصيلة تتحدى هذه المهارات والخبرات ، فيشعر الطفل بالتوتر وعدم الاتزان والاستقرار ويخرج الامر عن كونه مجرد اشباع الحاجة والاحساس

(١) قصد بالهر والمغالة ما يمكن ملاحظته في عملية التنشئة الاجتماعية لاطفال في مجتمع النصوص والنشائين او اطفال اعمال الميرك وما الى ذلك حيث نهجد وتستنزف قدرات هؤلاء الاطفال عن طريق الفقر والمغالة في عملية التنشئة .

بالرضا والاكتماء النفسى الى كونه صراع مع هذا التحدى ومحاولة للتغلب عليه ، وذلك من أجل احداث التوافق والاتزان بين ذات الطفل وبين تلك المواقف او العناصر او المثيرات او المنبهات التى تسبب له القلق والتوتر .

وهنا يساعدنا مستوى النضوج والخبرة اذ انه فى أثناء صراعه مع هذه المواقف والمثيرات يمكنه ان يستكشف طبيعة كل موقف وكل مثير ، ثم يحدد حجمه ، ثم ينتقى من واقع خبرته السابقة استجابة مناسبة ليقدمها لمثل هذا الموقف أو المثير . فاذا نجح فى ازالة التوتر واعادة الاتزان وتكرر هذا النجاح حدث ما يمكن ان نسميه تعزيز الاستجابة .

وهكذا تكرر عملية الاستكشاف ثم النجاح ثم التعزيز ، وبناء على ذلك يتكون لدى الطفل القدرة والبصيرة لإيجاد العلاقات بين عناصر المواقف بعضها ببعض ، وتصبح لديه الرغبة فى فهم تكوين وأثر كل عنصر فيبدأ فى عملية التحكم والتغيير والإبدال ليصل الى ذلك . ومن خلال هذه الخبرات تتكون لدى الطفل المفاهيم والمدركات والتعميمات ، وذلك عن طريق مقارنة المواقف التشابهية العناصر والمكونات ، وبذلك تبرز المجردات والرموز مثل الصدق والكذب والشجاعة والخوف وما الى ذلك . .

وعندها يصبح عنصرا نشطا وفعالا فى نقل وتناقل خبرة الجماعة كما سبق ان قدمنا فى بداية هذه الفقرات .

تكلما فيما سبق عن الفرد الانسان كأحد العنصرين الاساسيين فى تحليل عملية التطبيق الاجتماعى ، ويبقى الآن ان نناقش الشق الثانى وهو عناصر ومقومات البيئة الخارجية .

فان هذه العناصر والمقومات هى الوسط الذى تتكون فيه الخبرة والمعرفة ثم تنتقل من خلاله . وهذه العناصر ليست استاتيية جامدة ولكنها ذات طبيعة حركية متغيرة ، فهى تعدل من آن الى آخر ، وتختلف تبعا للظروف التى تؤثر عليها . وهذه العناصر تمثل كل ما يحيط بالفرد الانسان من مواقف ، سواء كانت هذه المواقف مادية مثل الطعام والشراب والملبس والسكن ووسائل الانتقال المختلفة ، أو كانت هذه المواقف (أو المثيرات) بشرية أى الآخرون من بنى البشر ، أو كانت هذه المواقف أو المثيرات معنوية بمعنى ما هو متعارف عليه من قيم وعادات وتقالييد واتجاهات ومفاهيم وما الى ذلك مما يكون البناء أو التنظيم المعنوى للجماعة .

وفى حقيقة الامر نحن لا نستطيع ان نضع حدودا فاصلة بين كل نوع من الانواع السابقة من ناحية الاثر والوظيفة ، فالكتاب الذى تقرأه الآن والذى يتضمن الخبرة والمعرفة ، هو عنصر مادى فى تكوينه وطبيعته بينما يحمل العناصر المعنوية من قيم واتجاهات فى مناقشته وحواره ، ثم انك سوف تتأثر ولا شك بالعنصر البشرى الذى قام بتحرير هذا الكتاب أو تأليفه ، والامثلة كثيرة فى هذه الناحية .

ويتضح من هذا أن هناك تفاعلا دائما ومستمرًا بين قطاعات البيئة الخارجية بعضها البعض ، ثم هناك تفاعل بين هذه القطاعات ككل متكامل من جهة وبين الفرد الانسان من جهة اخرى .

وهذا يفسر ما قصدنا اليه من أن عناصر البيئة أو المواقف التى تحيط بالفرد الانسان هى ذات طبيعة حركية متغيرة تعدل من حين الى حين .

ويمكن ان نلخص دور عناصر البيئة الخارجية واثرها في عملية التطبيع الاجتماعى في ناحيتين :-

اولاهما : دور عناصر البيئة في التأثير على الفرد الانسان ، وذلك من نواحي النمو والنضوج وتعديل السلوك .

والثانية : دور عناصر البيئة في التأثير على الخبرة والمعرفة حيث يكون ذلك من ناحية التكوين والتعديل والنقل .

البيئة والفرد الانسان :-

فاما من ناحية تأثير عناصر البيئة على الفرد وخاصة من ناحية النمو فان هذا واضح ملموس . فالنمو العضلى مثلا انما يكون نتيجة لاثر عناصر الطعام والشراب التى يتناولها الفرد ثم تعرضه للتدريبات العضلية المقصودة وغير المقصودة . فالنمو العضلى للطفل لا يكون عن طريق زيادة وزنه فقط ، ولكن ايضا بمهارته العضلية في فتح نافذة او اغلاقها مثلا : المهارة التى كانت لا توجد لو لم توجد تلك النافذة كعنصر من عناصر البيئة .

واما من ناحية النمو العاطفى والنفس للفرد فيمكن ان نلاحظ ذلك عند اتصال الطفل بجماعات جديدة وانفصاله عن جماعات اخرى مثل انفصاله من جماعة الاسرة الى جماعة المدرسة فهو فى هذه الحالة يتعرض لثيرات ومنبهات بيئية جديدة غالبا ما تكون بشرية ومعنوية ، فنتمو بذلك خصائصه ومميزاته عن طريق استجابته لهذه المثيرات والمنبهات .

وهنا نريد ان نوضح شيئا قد يكون ليس مألوفاً للقارئ ، وهو اننا نسمى كل موقف من المواقف التى تتحدى الكائن الحي مثيرا او منبها ، وقد يتكون الموقف او المثير من عدة مثيرات بسيطة ذات علاقة ببعضها البعض . كما اننا نسمى سلوك الفرد وتصرفه فى هذه المواقف استجابة لهذه المثيرات والمنبهات . وقد قصدنا بهذا التوضيح ان نحدد معنى كلمة المثير والاستجابة .

ومن عناصر البيئة الخارجية ايضا ما يساعد على نمو الطفل نفسيا وعاطفيا من طريق الاتابة والعقاب ، حيث تعزز وتقوى الرابطة بين المثير والاستجابة او تضعف وتتلاشى وبذلك تتكون العادة او تختفى .

واما من ناحية تأثير عناصر البيئة الخارجية على مستوى نضج الفرد فهذا امر له اهميته وخطره . وبحسن قبل استعراضه في ايجاز ان نحدد معنى مستوى النضج : اذ انه عبارة عن مدى « مناسبة » امكانيات الفرد العضلية والعقلية والنفسية لمستوى الموقف او المثير ، اما ما يحدد هذا المدى او هذه المناسبة فهو المعايير والقيم التى تسود الجماعة .

فعندما يقوم الفرد بسلوك معين في موقف معين ، ويكون هذا السلوك غير متفق مع ما هو سائد من قيم ومعايير ، فان الجماعة تحكم بان هذا الفرد دون مستوى النضج .

وللتوضيح فاننا نعود ونقول ان عملية النضج هى تلك الحالة التى يمكن قياسها بمدى التوافق الذى يحدده الفرد مع مقومات البيئة ، والذى يتحقق عن طريق اختيار الاستجابة المناسبة للمثير المناسب .

وبذلك فان عناصر البيئة الخارجية لا بد ان تسهم في ان يصل الفرد الى مستوى النضج

المناسب، وذلك عن طريق تقديمها للفرد أنماطا ونماذج عديدة ومختلفة من المواقف والمثيرات منذ بداية تعارفه عليها - أي الإنسان والبيئة - إلى أن يفترقا ولو ظاهريا، وهو في أثناء ذلك يتدرب ولو تلقائيا - على اختيار الاستجابة المناسبة في الموقف المناسب .

وفي حقيقة الأمر نستطيع أن نقول أن الفرد يستفيد من هذا التدريب بصورة نسبية حتى يكتمل نضوجه وذلك عن طريق عمليات فرعية أو مصاحبة هي :

أ - عملية الممارسة :

أي عملية تكوين الخبرة واستخدامها في المواقف المتشابهة من ناحية الشكل أو الموضوع حيث أن الخبرة تتكون عن طريق التفاعل الحر المباشر بين الفرد وعناصر البيئة وتعطيه الفرصة لأن يكون التعميمات والمفاهيم من خلال مراحل تكوينها التي تبدأ بالمحسوس وتنتهي بالتجريد .

ب - عملية التقييم :

وهي تلك العملية التي يقوم بها الفرد بعد كل تفاعل مع عناصر البيئة سواء أكان هذا التفاعل بسيطا أم معقدا، حتى يمكنه أن يقارن بين ما حققه فعلا وبين ما كان يتوقعه من نتيجة ونجاح .

ومعنى ذلك أن عملية التقييم هذه تتضمن كذلك إعادة النظر في أسلوب تفاعل الإنسان مع عناصر بيئته حتى يتمكن من تعديل أنماط سلوكه .

ج - عملية إصدار الحكم أو القرار :

وهي ترتب في حقيقة الأمر على العمليتين السابقتين، إذ أنه بعد أن يمارس الفرد الخبرة ويؤاخذها، وبعد أن يقيم هذه الممارسة والمران، فإنه يصدر قراره ليحدد اتجاهه نحو هذا العنصر أو ذاك .

وللتلخيص فإنا قصدنا أن نقول أن نضوج الفرد يتم تحت تأثير عناصر البيئة الخارجية في عمليات ثلاث، هي الممارسة والمران ثم التقييم ثم إصدار الحكم أو القرار .

ونعود أخيرا إلى تأثير عناصر البيئة على الفرد من ناحية تعديل السلوك، وعملية تعديل السلوك هذه لا تقصد بها مجرد عملية التكيف السلوكي على المستوى البسيط، ولكنها تقصد ذلك المستوى العميق من السلوك المزم الذي تفره معايير الجماعة وقيمها بصورة جذرية يحتاج تغييرها وإبدالها إلى جهد من نوع خاص . كما في حالة الدين والعقيدة واللغة، ففي كل بيئة من البيئات تتكون أطر عامة تناسب أهداف الجماعة وتركيبها ونواميسها وأصول الحياة فيها، وعلى كل فرد أن يلتزم بهذا الإطار حتى لا يتعرض لما تبدله الجماعة - كصفة معنوية - من ضغوط وجهود للحفاظ على هذه الأطر والقيم . وما أقسى تلك الضغوط التي تبدلها الجماعة لتمنع أيا من أفرادها ولتقمعه إذا حاول الخروج عن سمتها وقيمها . وهي في ذلك تبدل أقصى الضغوط وأعلىها لتؤكد حياتها واستمرارها . وبناء على ذلك فإنه يمكن أن نستنبط أن من عوامل اندثار الجماعات وانحجار ثقافتها وضاراتها ضعف وعدم فاعلية هذه الضغوط .

وهنا نرى لزاما علينا أن نوضح شيئا وهو أننا لا نؤيد أو ننكر أهمية هذه الضغوط ولكننا نستطيع أن نقول أن هذه الضغوط قد تكون عقابية أي ذلك النوع من العقوبات والجزاءات الاجتماعية التي تفرضها الجماعة على بعض أعضائها، وقد تكون تشجيعية، أي تلك الإثابات

والمكافآت التي تمنحها الجماعة للعض الآخر . وقد تكون هذه الضغوط ذات لون اقناعي أكثر منه عقابيا أو تشجيعيا .

وفي كل بيئة من البيئات - أيضا توضع معايير محددة وواضحة تكاد ترتفع الى مرتبة التقديس لتفريق بين السلوك السوي والسلوك الشاذ ، فكل ما كان متفقا مع هذه الأحكام والمعايير اعتبرته الجماعة سلوكا سويا ومقبولا ، وسمحت بنقله واستمراره ، وكل ما كان غير ذلك حاربه الجماعة لئلا تمنعه وتقمعه وتوقف نموه واستمراره .

ووسيلة الجماعة في هذه الحالة أو تلك - كما سبق أن قدمنا هي الضغوط الاجتماعية العالية التي تبذلها لتسوس أعضائها ، والتي يكون الهدف منها الحفاظ على كيان الجماعة ، وكذلك فإن في أثناء اجراء هذه الضغوط والجهود فإن الفرد تتكون لديه مجموعة من القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات تكون هي الأساس في تكوين ضميره الاجتماعي .

وهذه القيم والمعايير والاتجاهات والمعتقدات التي تتكون دائما في مواقف الخبرة والمفاضلة والاختيار تستقر وتتبلور لتصبح الوحدات العيارية للضمير الاجتماعي عند الفرد .

والضمير الاجتماعي - حتى يكون واضحا لدينا - هو ذلك الجهاز النفسي الاجتماعي الذي يساعد الفرد على اتخاذ حكم أو قرار في المواقف المختلفة التي تمر بها حياته اليومية .

والضمير الاجتماعي لا ينشأ ولا يتكون في الفراغ ، ولكنه - كما سبق أن اسلفنا - يتكون عند تفاعل الفرد مع البيئة بكل عناصرها ومصادرها بما فيها من ضغوط ووجود وما إلى ذلك .

وعندما تتطور هذه المصادر والعناصر أو تتغير ، فإن القيم تتطور تبعاً لذلك في معظم الأحوال ، وبالتالي يتغير الضمير الاجتماعي للفرد ، فانه كما نعلم هناك أثر واضح للعناصر الاقتصادية في البيئة على القيم الاجتماعية وهي التي تكون الضمير الاجتماعي .

فلا بد إذن أن نتوقع ويتوقع معنا القارئ أن هناك احتمالا كبيرا أن تختلف صورة القيم الاجتماعية والضمير الاجتماعي بين أفراد الجماعة في حالة الرخاء عنها في حالة الضيق والشدة .

وكذلك الحالة عندما تنتشر بعض الأوبئة النفسية الاجتماعية التي تسبب ضغوطا عالية تنتج عنها قيم ومعايير ، فعلى سبيل المثال عندما انتشرت موجة (الخنافس) في المجتمع اللندني كان لها أثر واضح - بما كونه من قيم ومعايير - على الصورة العامة للقيم الاجتماعية والضمير الاجتماعي في هذا المجتمع وغيرهما عما سبقها .

يبقى بعد ذلك أن نشير الى ما هو أهم وأحرى بنا أن نقرره دون تردد، وهو أنه في هذه الفترات والمراحل من موجات التغيير والإبدال والتأثير في صورة القيم السائدة كما أنه أيضا في مراحل بذل الضغوط العالية للحفاظ على كيان الجماعة تثبت بدور التحامل والتعصب واتخاذ الاتجاهات المضادة التي تحدد سلوك الفرد تجاه الآخرين .

وفي تيار الحياة التي يعيشها الفرد داخل الجماعة كثيرا - ان لم يكن دائما - ما يتعرض لمثل هذه الموجات من التغيير والضغوط .

ولا نريد أن نسترسل في هذا المقام فنناقش أهم أجزاء هذه الدراسة ، لاننا نريد أن نفرّد له

مكانا خاضا يتناسب مع أهمية موضوع التحامل والتعصب في النسيج الثقافي والحضارى لمجتمعاتنا العالمية المعاصرة .

البيئة والتأثير على الخبرة : -

ينحصر أثر عناصر البيئة على الخبرة في أى جماعة من الجماعات في نواح ثلاثة سبق الإشارة إليها ومناقشة معظمها ، وهذه النواحي هى تكوين الخبرة ، ثم تعديلها وتهذيبها ، ثم نقلها وتناقلها فاما من ناحية تكوين الخبرة فقد سبق معالجة هذه النقطة عندما اخذنا في اعتبارنا علاقة الفرد بعناصر البيئة الخارجية والمستويات المختلفة لتفاعله معها ، حيث يبدأ بمستوى الاشباع وعدم الاشباع ، وينتهى بمستوى التجريد والرمز ، او بمعنى آخر حيث تتحول الخبرة من المستوى الحسوس الى مستوى الرمز والمدرک والمفهوم .

وكذلك موضوع تعديل الخبرة ، فقد نال قسطه من المناقشة عندما تعرضنا لتطور عناصر البيئة وبغيرها وتفاعلها ، حيث تمتد الفرد دائما في اثناء هذا التطور والتغير والتفاعل بالجديد من المعطيات والمعلومات ، فيتمكن من تعديل خبراته . كما ان هذه البيئة بما تظهره من اثابة ومكافاة ، او من قمع وعقاب ، تؤدي دورها الهام في تعديل خبرة الفرد واعادة تشكيلها وتهذيبها وفقا لما تتطلبه هذه البيئة .

واما عن دور البيئة في نقل الخبرة فهذا يتم على خطوات ذات علاقة منطقية ببعضها البعض ، واولى هذه الخطوات او المراحل هى ان تسمح هذه البيئة اولا تسمح بنقل هذه الانماط والنماذج من الخبرات البشرية ، ونحن لا نغالى اذا قلنا ان البيئة بكل عناصرها ومقوماتها تقف موقفا كلّه حذر وحيطه من كل نموذج او نمط من خبرة الفرد ، وهى غالبا ما تكون ناقدة وخاصة تجاه الخبرات الجديدة فلا ينقل منها الا ما هو أصيل حتى يمكنه مصارعة نقد البيئة والتغلب عليها .

والمرحلة التى تلى موافقة البيئة وسماحها بنقل خبرة من الخبرات هى مرحلة الترميز والتجريد والعمومية ، حيث تقوم البيئة - كشخصية معنوية باعطاء الخبرة نوما من الرموز والمفاهيم يختلف عما سبق ان اعطاه اياها الفرد ، فاننا كما اسلفنا نجد ان الفرد يجرّد خبرته في آخر مراحل اكتسابه لها ولكن هذا الرمز والتجريد قد يكون خاصا ومحليا ، ولكن عندما تقوم البيئة بترميز الخبرة فانها تحولها الى مستوى امكانية النقل والانتقال من بيئة الى اخرى ومن جيل الى آخر .

وبعد ذلك يتكون محتوى المعرفة من هذه الخبرات المجردة والرموز والعموميات ، ويصبح من واجب البيئة ان تنشئ مؤسساتها التربوية لتلقين ابنائها وبناتها هذا المحتوى من المعرفة تلقينا مقصودا ، وبذلك قامت المدرسة ودور العلم والعبادة .

ولم يفت البيئة بطبيعة الحال ان تنصب من نفسها رقبيا وناقدا ومشرفا بالنسبة لهذه المؤسسات .

ومناقشة دور هذه المؤسسات التربوية المقصودة في عملية نقل الخبرة والمعرفة امر يخرج بنا عن الحدود الطبيعية لهذه الدراسة .

ولكن هناك من المؤسسات او بمعنى ادق من الانظمة والتجمعات الاجتماعية ما يقوم بدور

مماثل ، ولكن قد لا تكون عملياتها مقصودة كسابقتها ، فالأسرة والمجتمع المحلي يلعب كل منهما دورا له خطره في تنشئة الفرد وتطبيعته وتكوين شخصيته بما فيها من خصائص ومميزات .

وبهنا في هذا المجال أن ندرس أثر كل من الأسرة والمجتمع المحلي على شخصية الفرد الإنسان فالشخصية هي الكل المتكامل الذي يمكن عن طريقه تفسير وتعليل السلوك البشري بما في ذلك النمط العلمي الموضوعي أو انمساط التحامل والتعيز والتعصب .

وشخصية الفرد كذلك هي محصلة العوامل المتفاعلة والعوامل المساعدة في كل موقف من المواقف التي يعيشها الفرد . ومعنى ذلك أن دراسة أثر كل من هاتين الناحيتين (الأسرة والمجتمع المحلي) لها من الأهمية ما يمكن تلخيصه فيما يلي : -

أولا : أنه طالما أن المشاكل التي تدخل في نطاق علم النفس الاجتماعي تجري دراستها وتحليلها عن طريق فهم الضغوط الاجتماعية والنفسية التي تؤثر على الشخصية الإنسانية فإنه يصبح من الممكن تحديد مستويات الانضباط والتكيف والنمو والتعلم عندما نعلم الظروف والاملاسات التي تكونت فيها الشخصية الإنسانية ونمت وتطورت وكوت مجموعة ثابتة من الاستجابات وردود الأفعال بالنسبة للمواقف المعينة .

ثانيا : لا يمكن لنا أن ننكر أن عملية نمو الشخصية وتطورها - في حد ذاتها - هي عملية تفاعل بيئية تتم بين الكائن الحي وبين عناصر البيئة الخارجية ، ومعنى ذلك أن عملية نمو الشخصية وتطورها لا يتسنى لها أن تحدث في غياب هذه العناصر مادية كانت أم بشرية .

ونعود الآن الى دراسة ما قصدنا اليه وقدمنا له : -

١ - الأسرة وشخصية الفرد :

مما لا شك فيه أن مناقشة العلاقة بين الأسرة (كمؤسسة اجتماعية) وبين شخصية الفرد وخاصة من الناحية الوصفية او التحليلية هو امر بمثابة مناقشة البديهيات التي لا تحتاج الى دليل او برهان : لانه من الضروري والمنطقي - مادة - أن تتأثر شخصية الطفل بصورة او بأخرى بالأسرة التي ينشأ فيها . ويترج بين أعضائها السنوات الأولى من حياته .

ولكن المناقشة التي سوف نتعرض لها في الفقرات التالية سوف تأخذ في اعتبارها تحليل أهم العوامل التي تدخل في عملية الاحتكاك بين الطفل وأعضاء الأسرة ، لأن ذلك يمثل المراحل الاساسية الأولى في عملية التطبيع الاجتماعي ، إذ أن هذه العوامل كانت ولا شك محور دراسات عديدة وواضحة في ميدان علم النفس الاجتماعي بصورة عامة وميدان التنشئة الاجتماعية او التطبيع الاجتماعي على وجه الخصوص .

ويمكن لنا أن نقول ان معظم الدراسات التي أجريت في هذا الميدان كانت جميعها تهتم بالعوامل التي تتصل بالعلاقة بين الآباء والأبناء وخاصة من الناحية السيكولوجية ، وكذلك بالتأثير التربيع الذي يطرأ على سلوك الطفل واستجابته لعملية التطبيع نتيجة نموه العصبي والعقلي والنضج الفسيولوجي بصورة عامة . وكذلك فانه من الناحية التقليدية يمكن أن نقول ان المشكلة هي أثر وردود كل من الوالدة والبيئة في تنشئة الطفل وتطبيعته اجتماعيا .

ومعظم الدراسات الحديثة أعطى معالجة هذه المواضيع أهمية بعد أن أعاد صياغة هذه المسائل

- مسائل الوراثة والبيئة - على أساس انها علاقة قائمة بين العوامل الوراثية واطوار النمو من جهة ، وبين العوامل الاجتماعية والبيئية من جهة أخرى .

ومن الدراسات الشيقة والتي تستحق أن نشير إليها في هذا المجال دراسة قامت بها مجموعات من الباحثين في علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع من جامعات كورنل وهارفرد وبيل بالولايات المتحدة الأمريكية (١) .

وقد تركزت هذه الدراسة حول الاختلافات والفروق في الظروف الاجتماعية المحيطة بمجموعات من الأسر ، وخاصة من ناحية الضغوط التي تبذلها كل أسرة من أجل تنشئة أطفالها وتطبيعهم ، ثم تبين هذه الضغوط من ناحية المصدر الذي تنبع منه والهدف الذي يرمى اليه ، والطريقة التي يمارس بها .

وقد كان ميدان هذه الدراسة ستة مجتمعات محلية مختلفة في شمال الهند واوكرانيا والمكسيك وأفريقيا والفلبين وشمال شرق الولايات المتحدة (٢) . وقد قام الباحثون بإجراء عديد من المقابلات الشخصية المطولة مع مجموعات كبيرة من الأمهات والأطفال في كل بيئة من البيئات الستة المشار إليها . وكان هدف هذه المقابلات الشخصية هو اكتشاف وسائل التلقين والتدريب الذي تمارسه كل أسرة في تطبيع أطفالها وكذلك الضغوط التي تبذلها من أجل ذلك سواء كان مصدر هذه الضغوط الأم أو أى عضو آخر من أعضاء الأسرة .

وقد استخدم الباحثون بعد ذلك الطرق الاحصائية المناسبة لتحليل محتوى هذه المقابلات الشخصية ، وخاصة طريقة التحليل العاملي (٣) وكانت النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة تؤكد أن الأسر تختلف عن بعضها البعض في عديد من النواحي التي لها اثر واضح في عملية التطبيع الاجتماعي .

ويمكن تلخيص هذه النواحي فيما يلي :-

١ - متطلبات المسؤولية الشخصية والاجتماعية التي تفرض على النشء وما يتوقعه منهم الكبار وخاصة الآباء استجابة لانواع هذه المسؤوليات .

فنحن كما نعلم هناك في كل مجتمع انواع من المسؤوليات الشخصية والمسؤوليات الاجتماعية وكل أسرة تهتم ولا شك بتدريب ابنائها على مزاولة هذه المسؤوليات وتحمل ما تفرضه الظروف عليهم . وقد وجد أن كل أسرة تختلف عن الأخرى في هذه الناحية اختلافا واضحا فبعض الأسر وخاصة في المجتمعات المحلية التي تعتمد على التعامل المباشر مع عناصر البيئة في كسب القوت (مثل الزراعة أو الصناعة اليدوية أو ما الى ذلك) تهتم على تدريب أطفالها على انواع من المسؤوليات الاجتماعية لا تهتم بها غالباً الأسرة في المجتمع الصناعي المتحضر ، والعكس صحيح ايضا .

٢ - الجو العاطفي والانفعالي الذي يحيط بالطفل ، مثل حنان الأم ورعاية الأب والتشجيع ؛

(1) Lambert, W.W. and Lambert, W.E., Social Psychology, Foundations of Modern Psychology Series, PP. 7-27.

(2) Whiting, B. (Ed.), Six Cultures, Studies of child Rearing, N.Y. 1963.

٢ - طريقة رياضية تعتمد على فكرة العلاقة بين معاملات الارتباط بين العوامل المختلفة موضع الدراسة .

او غير ذلك مثل الكىب او الاحباط والعقوبات وخاصة العقاب البدنى . فكل اسرة تختلف عن الاخرى فى كمية العطف او القمع الذى يتعرض له اطفالها وربما اعتمد ذلك على ثقافة الابوين ومدى فهمهم لخصائص نمو الاطفال وتطورهم ، كما يعتمد ذلك ايضا على حجم الاسرة وعدد الاطفال . فالطفل الذى ينشأ وحيدا او مع طفل آخر (اخ او اخت) يختلف عن الطفل الذى ينشأ بين عدد كبير من الاخوة . فى كمية ونوعية الحنان والرعاية والكىب والاحباط والعقاب . وبصورة عامة فانه يمكن ان نربط بين حجم الاسرة وبين المجتمعات المحلية المختلفة ، فحجم الاسرة فى بعض المناطق فى افريقيا يختلف عن حجم الاسرة فى الولايات المتحدة .

٣ - درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه اقربانه واثرباه سواء داخل الاسرة كالاخوة والاقارب او خارج الاسرة كاطفال الجوار والمجتمع المحلى .

وعملية الضبط والتهذيب هذه ترتبط بنماذج الثقافة فى المجتمع المحلى الذى تنتمى اليه الاسرة . فالاسرة التى تتوقع من اطفالها ان يكونوا من المحاربين او المصارعين او من ذوى العمل الخشن العنيف مع عناصر البيئة والطبيعة - كاعمال الصيد فى البحر والغابات - تختلف فى درجة ضبط وتهذيب عدوانية اطفالها عن الاسرة التى تتوقع من اطفالها ان ينشئوا ليزاولوا اعمالا لا تتطلب تلك الجسارة والخشونة والعنف والعدوانية ، ومرة اخرى فانه لا بدبل لنا غير ان نربط بين المجتمع المحلى فى افريقيا او الهند او الفلبين او امريكا ، وبين اهداف الاسرة وآمالها فى اطفالها وابنائها .

٤ - درجة ضبط وتهذيب عدوانية الطفل تجاه الابوين وعصيانه لاوامرهما . وهذه نقطة تتعلق بسمائقيتها . اذ ان العلاقة السيكولوجية بين الابوين من ناحية وبين اطفالهما من ناحية اخرى ، تتاثر بطبيعة وخصائص المجتمع المحلى بوجه عام ، وهدف الاسرة كنظام اجتماعى داخل نطاق هذا المجتمع . فقد تكون هناك بعض الاسر تتصف بالتسامح ، واخرى تتصف بالقمع فى معاملتها ابنائها ، وهم اى الابناء فى كلتا الحالتين يتصفون بالعدوانية والعصيان تجاه الوالدين . ولذلك فان هذا المتغير من الصعب وصفه وتحديدده الا فى ضوء ظروف كل اسرة على حدة .

٥ - درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية اطفالها الرضع . وهذه تختلف من اسرة الى اخرى ومن مجتمع الى آخر ، متأثرة فى ذلك بما هو سائد فى المجتمع من تقاليد وعادات وطقوس ، وخاصة اذا تربطت هذه الرعاية والعناية بالرضيع بنوعه ذكرا كان او انثى .

فبعض الاسر تبذل من الرعاية بالرضيع الذكر ما يختلف تماما عما تبذله من رعاية وعناية بالرضيع الانثى ، فاذا كان ذلك الاتجاه سائدا فى بعض المجتمعات فانه لا يكون كذلك فى مجتمعات اخرى ، او بمعنى آخر لا نلاحظ هذا الاختلاف فى معدل العناية بالجنسين .

٦ - درجة العناية والرعاية التى تبذلها الام فى تربية الاطفال الكبار . وهذه ايضا تختلف من اسرة الى اسرة ومن مجتمع الى آخر ، وهى ليست متعلقة تماما بالنقطة السابقة كما يبدو ذلك من الوهلة الاولى ، اذ ان النظرة الى الطفل - فى بعض المجتمعات والاسر - تختلف باختلاف اطوار نموه وقدرته على الاشتراك فى حياة الكبار - مثل كسب العيش - ذكرا كان او انثى .

٧ - درجة الثبات الانفعالى والاتزان العاطفى للام . وهذه وان كانت تختلف من ام الى اخرى ، كمسورة من صور الفروق الفردية بين بنى الانسان ، الا انه فى حقيقة الامر يمكن ان نقول ان كمية هذا الثبات والاتزان عموما تتاثر بما هو سائد فى المجتمع المحلى من عادات وتقاليد مكتسبة او موروثة .

وقد ظهر من نتائج هذه الدراسة أيضا أن العوامل السبعة السابقة تتعلق بالاختلاف بين الإمهات أكثر من تعلقها بالاختلاف بين البيئات .

وكذلك فإنه يمكن القول بأن وسيلة البحث في هذه الدراسة والنتائج التي تمخضت عنها رغم اعتراف القائمين بها بأنها تمهيدية - ساعدت على إمكانية وضع دلائل ومؤشرات بحثية تفيد في مقارنة التوائم الحضارية في بيئات مختلفة . كما أعطت الفرصة أيضا لتعديل المفهوم النظري عن التباين والاختلاف بين الأسر والمجتمعات المحلية عندما نحاول تحديد عملية التطبيع الاجتماعي على أنها عملية تربية ذات تأثير على نمو الشخصية الإنسانية وتطويرها .

٢ - المجتمع المحلي وشخصية الفرد :-

ونحن هنا - أيضا - لسنا في حاجة إلى القدرة على المناقشة والحوار ، أو تقديم الأدلة والبراهين ، للدلال على مدى تأثير شخصية الطفل بالآخرين من أعضاء المجتمع المحلي حيث بدأ أولى خطوات حياته خارج الأسرة ودرج ليلتقى بأقرانه وإترابه من بني جريته ومجتمعه الصغير : فتعلم من هؤلاء وهؤلاء أسماء الأشياء والأحداث وخواصها ومزاياها كما تعلم أيضا الوظائف والأدوار الاجتماعية التي تختص بها عناصر بيئته ومقوماتها ونوعية وحجم الاستجابة التي يستجيب عليها أن يقدمها لكل مثير من مثيرات البيئة .

ومن خلال هذا الاحتكاك الأول بالمجتمع المحلي قد يرتبط الطفل ارتباطا وثيقا بجماعة من الجماعات الصغيرة المتميزة داخل مجتمعه المحلي، فيكتسب منهم من القيم والمعايير والاتجاهات النفسية ما يجعله متشابها معهم عند معالجته للمواقف وحكمه على الأشياء والأحداث ، بل يذهب إلى أبعد من هذا فيتعاطف معهم في العادة والحاجة .

وعندما يخرج الطفل من مجتمعه المحلي إلى ذلك المجتمع العريض ، متعديا في ذلك الحدود الضيقة التي ألفها واطمان إليها ، فإنه يحمل معه ذلك القدر مما اكتسبه من قيم وعادات ، والذي يكون سلوكه ونماذج تعامله مع الآخرين .

والفرد إنما يكون هذه الأنماط والنماذج نتيجة الخبرة والاحتكاك بعناصر البيئة ، ومن هذه العناصر ما يكون لنا هنا سهلا ، فيتفاعل معه الفرد على مدى طويل من الزمن ، فيتأثر به ويؤثر فيه ، ومنها ما يكون عتيقا شديدا وعسرا بحيث لا يستمر التفاعل بينه وبين الفرد إلا لفترة قصيرة حيث يتم التأثير المطلوب .

وبطبيعة الحال لا بد أن نعرف بأن المجتمع المحلي هو الذي يقدم للفرد من المواقف والمثيرات ما يعطيه الفرصة على أن يتدرب على تقديم الاستجابات المناسبة لكل موقف ومثير من هذه المواقف والمثيرات .

ونحن في هذا الصدد نعرض دراسة من الدراسات الهامة والتي عنيت بعلاقة المجتمعات المحلية بعملية التطبيع الاجتماعي وانعكاسها على شخصية الفرد .

فقد قام باركر وآخرون (١) في سنة ١٩٥٤ بدراسة تهدف إلى تصنيف المواقف والمثيرات التي تقدمها بيئة المجتمعات المحلية للأفراد ، وكذلك تعدد هذه المثيرات ومقارنة البيئات تبعاً لذلك.

(1) Barker, R. G. and Wright, H.F., *Midwest and its children*, Evanston III, Row, Peterson and Co. 1954.

وفي احدى مراحل هذه الدراسة قام الباحثون بمقارنة بلدة امريكية باخرى انجليزية ، حيث كان تعداد البلدة الامريكية ٧١٥ فردا ، وعدد انواع المواقف والمثيرات التى تقدمها بيئة هذه البلدة لهؤلاء الافراد ٥٧٩ نوعا ، وحيث كان تعداد البلدة الانجليزية ١٣٠٠ فرد ، وعدد انواع المواقف والمثيرات هو ٤٩٤ نوعا (مع ملاحظة مدى تشابه انواع المثيرات والمواقف فى كل من البلدين ما امكن ذلك) .

وبناء على ذلك فانه تكون نسبة تعرض الفرد الواحد فى بلدة ميد وست الامريكية لانواع مختلفة من المواقف والمثيرات هى ١٨١ ، فى حين ان هذه النسبة تكون ٥٥٠ فى حالة الفرد فى بلدة يوريدال الانجليزية .

ويقول الباحثون ان اختلاف هذه النسبة ربما يعطى بعض التفسير لاختلاف طريقة الفرد الامريكى فى حياته عن طريقة الفرد الانجليزى .

ففى البلدة الامريكية نجد ان الطفل فى المتوسط يواجه ٨ر٤ من مواقف المسؤولية الاجتماعية فى مجتمعه المحلى ، بينما نجد الطفل الانجليزى يواجه ٢ر٧ من هذه المواقف فقط .

ونجد كذلك ان المراهق الامريكى - فى نفس البلدة - يتعرض الى ١٦ر٦ من نفس هذه المواقف ، بينما يقابل المراهق الانجليزى ٧ر٤ من هذه المواقف فقط ، ويستمر هذا التباين والاختلاف بين افراد البلدة الانجليزية والبلدة الامريكية حتى فى مراحل الرجولة المبكرة وما بعدها ، ويمكن ان نتبنى تفسير الباحثين لهذه النتائج فى اتجاهين :-

اولهما : ان هناك فى الحياة الامريكية من المواقف والمثيرات المتنوعة ما هو اكثر من نظيرتها فى الحياة الانجليزية ، وان لهذا الفرق تأثيرا واضحا على عملية التطبيع الاجتماعى .

وهذا هو عامل عناصر البيئة الخارجية الذى يتدخل وبصورة مؤثرة فى هذه العملية ، والذى سبق ان ناقشناه فيما تقدم من فقرات .

وثانيهما : ان الطفل الامريكى يجد من تشجيع الوالدين وتدريبهم اياه اكثر مما يلاقىه الطفل الانجليزى من ابويه .

فنجد ان الطفل الاول (اى الامريكى) يقدم على معالجة المواقف والدخول فيها والتعامل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل الآخر مثل هذه الفرصة .

ففى البلدة الامريكية يجد الطفل ٥٢٪ من مواقف مجتمعه المحلى مفتوحة امامه ويمكنه الدخول اليها والتفاعل مع عناصرها ، بينما لا يجد الطفل فى البلدة الانجليزية سوى ٢٣٪ فقط من هذه المواقف .

وبهذا يتسنى لنا ان نسأل سؤالا يترتب على نتائج هذه الدراسة وهو هل اطفال البلدة الامريكية اكثر قدرة على المشاركة فى انماط الحياة الاجتماعية المختلفة ومواقفها اشتراكا ناضجا وفعالا ؟ وهل هم اكثر نشاطا وفاعلية واجتماعية وامتلاء بالامل فى المستقبل ؟ .

او بمعنى آخر ، هل هو موضوع الكم او الكيف الذى اخذته فى اعتبارها دراسة باركر ومعاونوه ؟ .

هذه الأسئلة لم تجب عليها هذه الدراسة اجابة كافية شافية ، ولكنها اهتمت فقط بايجاد هذه النسب والاحصاءات ، تم فسرت على اساسها ولهذا فنحن في انتظار ما توضحه دراسات مقبلة تأخذ في اعتبارها عددا أكثر من المتغيرات، وتكون أكثر عمقا واشمل اتساعا من الناحية الميدانية .

يخيل الى انه اصبح من المفيد الآن أن نلخص ما سبق مناقشته فنقول اننا استعرضنا أثر الأسرة والمجتمع المحلي في عملية التطبيع الاجتماعي وخاصة من ناحية بناء وإكمال الشخصية الانسانية .

يترتب على هذه الملاحظة سؤال اجابت عليه دراسة ذات صبغة خاصة سوف نستعرضها فيها بعد . وهذا السؤال هل يمكن ان يكون لعملية التطبيع او بمعنى ادق اعادة التطبيع دور في تدمير الشخصية الانسانية ؟ .

هذا السؤال كان محور الدراسة التي قام بها شاين تم نشرها في سنة ١٩٥٦ (١) . وادجار شاين اخصائي في علم النفس الاجتماعي عام بإجراء عدد كبير من المقابلات الشخصية المطولة مع أسرى الحرب الأمريكيين بعد اطلاق سراحهم وعودتهم من الصين الشيوعية ، وكان هؤلاء الأسرى قد تعرضوا الى ما سمي في ذلك الوقت بعمليات غسيل المخ ...

يقول شاين ان الشيوعيين لم يحاولوا فقط محو حصيلة عملية التطبيع الاجتماعي لدى الجندي الأمريكي ، بل حاولوا اعادة تطبيعه عن طريق تلقينه مبادئهم وعقائدهم وتدريبه عليها . ومما هو معروف ان الاهتمام الأكبر عند الشيوعيين هو غرس المبادئ السياسية التي يؤمنون بها في صدور الآخرين . وكما يعتقد شاين فان الصينيين قد فشلوا في تحقيق هذا الهدف الرئيسي ، ولكنهم نجحوا في أمور فرعية أخرى دعمته الى اعداد دراسته .

فعملية محو حصيلة التطبيع او التثنية تعني العودة بالفرد او الرجوع به الى النقطة التي يمكننا أن نغير فيها سماته وخصائصه الأساسية ، وهذه العملية - عملية المحو - في حد ذاتها تحتاج الى اخضاع الفرد الى انواع خاصة من الضغوط الاجتماعية ذات الجهد العالي (٢) . والى اخضاع هذه الضغوط ايضا الى امكانية التحكم فيها بالزيادة او النقص او الابدال او التغيير .

فالو ما عمدت اليه السلطات الشيوعية الصينية هو ابعاد الضباط الأسرى عن جنودهم ، وبذلك تركت الجندي دون ان يتلقى أية أوامر من رئيس ، وتركزت الضابط دون ان يعطى أية أوامر لرؤس ، وبذلك تغير الزويتن اليومي لحياة الجندية التي تعود عليه كل منهما - الجندي وضابطه - . واستمر ذلك لمدة ليست قصيرة أعطيت فيها الحرية للجنود لأن تكون لديهم الفرصة لان يميلوا الى عدم الانصياع للأوامر والتصرف بشيء من التلقائية ، وفي نفس الوقت تعرض الضباط لموامل عديدة تساعد على اخراجهم عن احساسهم بالجندية والسيطرة والانظام . وبعد ذلك قام الشيوعيون بإعادة توزيع الجنود مع ملاحظة تحطيم السرايا والفصائل وعدم الجمع بين المعارف او الاصدقاء من الجنود في تنظيم واحد .

كذلك تعمدت السلطة الصينية أن تجمع معا أعضاء الاقليات مثل الزوج أو اليهود حتى

(1) Schein, E.H. Psychiatry, 1956, 149-172.

(٢) الضغط الاجتماعي ذو الجهد العالي هو ذلك الضغط الاعلامي الذي يخلق للفرد من المواقف ما يجعله يستجيب لها على مستوى المفاضلة بين احتمالين لا ثالث لهما بصورة قهرية .

تكون الفرصة سانحة لان يتصاعد الاحساس الكامن بالظلم والاضطهاد بين هؤلاء ، الامر الذى كانوا يعانون منه في مجتمعاتهم الاصلية .

وبناء على هذا التوزيع الجديد كان من المتوقع أن تنشأ بعض الروابط والصداقات بين الافراد ، ولكن كانت هناك خطة دائمة لتحطيم مثل هذا البناء الاجتماعى المؤقت . فقد كان هناك تشجيع ودفع واغراء لبعض الجنود لآن يقوموا بملاحظة زملائهم والاحبار عنهم حتى في بعض الامور البسيطة والتي قد لا تقدم أو تؤخر . وبعد ذلك يكافأ هؤلاء ولنا وامام بقية الجنود مع علمهم بسبب هذا التمييز وهذه المكافاة .

وبناء على ذلك أصبحت مهمة الشيوعيين سهلة - وخاصة بعد تكرار مثل هذه المواقف - مواقف مكافاة الوشاة - فاذا لوحظ نمو اى صداقة أو تعارف بين جماعة من الجنود كوفى بعضهم على نفس النمط بطريقة تثير الشك والاقاويل حول اخلاصهم لزملائهم الجنود . وبالتالي تحطيم هذا البناء عندما يشك كل جندى في زميله ويعامله معاملة الحيطة والحذر .

وقد كان من المتوقع بعد ذلك أن ينزع كل جندى أو ضابط الى اعتزال زملائه ورفاقه في السلاح . وبذلك يدخل الرجل طائفا مختارا - من الوجهة الظاهرية فقط - الى متاهات الوحدة والانزواء . الامر الذى كانت تهدف اليه السلطات الصينية الشيوعية .

وهذه الوحدة كانت تعنى تعطيل حواس الرجل عن مزاولة عملها الطبيعي ، وبذلك يرتفع مستوى الكبت والخوف والاحباط عندهم ، ويصبحون في ميسس الحاجة الى من يتحدث اليهم ويتحدثون اليه .

وفي هذه المرحلة بدأ الشيوعيون يتحدثون الى الرجال حديثا بارعا ذكيا . يعتمد على ادق اسس ومبادئ علميتى الدعاية والتأثير ، وكان الهدف من مثل هذه الاحاديث هو اظهار الجانب السئ للحياة الامريكية بما فيها من علاقات اجتماعية واقتصادية ، وكذلك اظهار الجانب الحسن في نماذج الحياة الاجتماعية والاقتصادية على الطريقة الماركسية .

ولم يكن مجرد الاستماع كافيا سواء بالنسبة للشيوعيين الذين يهدفون الى تحويل الاسرى تحويلا عقائديا كاملا أو بالنسبة للرجال في الاسر والوحدة الذين كاد الملل أن يتسرب مرة أخرى الى نفوسهم . وبذلك عمد الشيوعيون الى تدريب اسراهم تدريبا من نوع خاص .

الخطوة الاولى في هذا التدريب كانت ترمى الى تكوين عادة الاعتراف بالاطع البسيطة ، مثل العصيان العادى لقوانين معسكر الاعتقال ، وكان الجندى يكافأ بسخاء بعد كل اعتراف بهذه الاخطاء البسيطة . والهدف البعيد من هذه الخطوة هو تكوين عادة اعلان الاخطاء - سواء في العمل أو العقيدة - امام بقية الناس ، وبذلك قد يصل الجندى الى الضابط الى المرحلة التى يناقش فيها عقيدته السياسية امام الآخرين معترفا بما فيها من نقائص وعيوب .

والخطوة الثانية من هذا التدريب الخاص اعتمدت على فكرة التقمص والتقليد الذى تبدأ مراحل بان يشعر الرجال في الاسر وهم يعانون من الكبت والاحباط بانهم كانوا من الممكن أن يستمتعوا بما يستمتع به الشيوعيون في هذه الظروف داخل معسكر الاعتقال .

وبناء على ذلك فان تطلعات بعض الرجال من الاسرى وجدت صداها عند الشيوعيين حيث استجابوا لهذه الرغبات ، ولكن بشروط ضمنية وغير واضحة أو صريحة ، وهى أن من يستمتع

بهذه المزايا لا بد أن يسلك ويتصرف ويفكر على نفس الصورة التي يسلك ويتصرف ويفكر بها أصحابها الأصليون وهم الشيوعيون .

ولا بد أن نشير هنا إلى أن الأمور لم تكن بهذا التسلسل الهادئ ، ولكن اكتنفها في كثير من الأحيان بعض العنف والارغام والتهديد .

كما لا بد أن نشير أيضا إلى أن هذه العملية - عملية محو حصيلة التطبيع الاجتماعي أو غسيل المخ كما تسمى أحيانا - لم تشر إلا مع عدد قليل من هؤلاء الأسرى .

وهكذا استعرضنا فيما سبق كيف يمكن أن يكون لعملية التطبيع دور معاكس أو مضاد في بناء الشخصية الإنسانية وتكاملها ، فانه مما لا شك فيه كان هدف العملية - التي سبق وصفها - هو تحطيم الشخصية الأمريكية لدى الجندي وإعطائه أو الباسه الشخصية الماركسية .

نعود إلى حديثنا السابق عن الأسرة والمجتمع المحلي وتأثيرها على الشخصية الإنسانية ، فقد عالجنا هذا الجزء من الدراسة على أن هناك سبيلين أو طريقتين تتم عملية التطبيع الاجتماعي من خلالهما ، الطريق الأول هو المؤسسات الرسمية والقانونية التي هي وظيفتها الحفاظ على حضارة وثقافة الجماعة ونقلها من جيل لآخر ، ومثال ذلك المدرسة أو الجامعة أو أماكن الدين والعبادة كالسجود أو الكنيسة . وهذا لم نتعرض له بالمناقشة حتى لا نخرج بدراستنا هذه عن حدودها الطبيعية .

والطريق الثاني هو الانظمة الاجتماعية والتجمعات التي تقوم بعملية التطبيع الاجتماعي بطريقة غير مقصودة وهي الأسرة والمجتمع المحلي وهذه أيضا وظيفتها وكيانها تعتمد على استموار حضارة الجماعة وتطورها . ونحن في هذه الناحية تعرضنا للمناقشة التفصيلية لآثار الأسرة والمجتمع المحلي على الشخصية الإنسانية ، ولكن يبقى بعد ذلك أن نناقش أهم أنواع عملية التطبيع الاجتماعي التي تتم عن هذا الطريق غير المقصود . ويمكن تلخيصها فيما يلي : -

(١) الطاعة الاجتماعية :

الطاعة الاجتماعية هي ظاهرة انصياع الفرد لما هو سائد في المجتمع من قيم ومعايير وقوانين اجتماعية ، أو بتفسير آخر هي استجابة الفرد لمثيرات البيئة على نمط لا يختلف عما يقدمه الآخرون أعضاء نفس المجتمع من استجابات لهذه المثيرات .

ولعله من المفيد في هذه المجال أن نناقش الظروف التي تجعل الطفل طيعا مستجيبا لما حوله من عناصر البيئة على الصورة التي أشرنا إليها . ونحن لن نذهب بعيدا عندما ندرس هذه الظروف داخل الأسرة والمجتمع المحلي ، لأنه كما سبق أن أشرنا أن أسلوب التطبيق الاجتماعي غير المقصود يعطى بعض النواتج أو الظواهر منها الطاعة الاجتماعية .

وهناك كثير من الدراسات حول هذا الموضوع وخاصة تلك التي أجراها معهد فلز Fels بولاية أوهايو في أمريكا (١) .

وقد اختصت هذه الدراسة بإمكانية التنبؤ بسلوك الطفل وتصرفاته ، وموقفه من قيم

(1) Crandall, S., Orleans, A. Preston and Rabson, child development, 1958, 29, 429-444.

ومعايير المجتمع الخارجى ، اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى يتعرض لها الطفل داخل الأسرة خلال السنوات الأولى من حياته .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة ان مفهوم الطاعة الاجتماعية وأنماط السلوك المرتبطة به تبدأ فى صورة باهتة غير واضحة فى تصور الطفل ومتسع مدركاته ، ولكنها تزداد بعد ذلك وضوحا ودقة عندما يبدأ الطفل فى ممارسة الحياة خارج الأسرة وبالتالي يتعرض لضغوط خارجية من نوع جديد ، أى غير تلك التى تعودها من الأبوين والإخوة والأقارب .

ومن هنا نستطيع ان نقول أنه من الصعوبة بمكان أن تكون لدينا القدرة على أن نتنبأ بطاعة الطفل أو عصيانه لقيم المجتمع ومعايير عندما يترك الأسرة وينضم الى جماعة المدرسة ، وذلك اعتمادا على ما تعرض له من ضغوط داخل الأسرة .

ولكنه - فى الناحية الأخرى - يمكن لنا أن نتنبأ بموقف الطفل أو عصيانه بالنسبة لهذه القيم والمعايير عندما ينضم الى جماعة المدرسة الثانوية أو المتوسطة ، وذلك اعتمادا على دراسة أنواع الضغوط التى تعرض لها فى المدرسة الابتدائية .

وقد اوضحت نتائج هذه الدراسة اثر المكافأة والثناء أو الردع والعقاب بالنسبة للطاعة الاجتماعية ، فقد ظهر أن المكافأة تقود الى الطاعة أكثر مما يقود اليها الردع أو العقوبة .

والنمو والنضج اثر كبير فى هذا فان الاطفال عندما يكبرون تصبح انماط سلوكهم أكثر ثباتا وتناسقا : فالطفل بين سنه الثالثة والخامسة تبدو طاعته الاجتماعية واضحة ، وذلك بالنسبة لمعايير الكبار فقط ، سواء اكانوا هم الآباء أم المعلمين أم المشرفين فى دور الحضنة مثلا . ولكن الحال ليست كذلك مع اقرانهم واترابهم فى نفس السن ، فهم فى عصيان وتمرد يوضح ويفسر لنا علاقات الطفل بأقرانه فى هذه السن .

ولكن قد يحدث ونلاحظ ان بعض الاطفال فى هذه السن يشدون عن القاعدة فتظهر طاعتهم وولاؤهم الاجتماعى لمجتمع اقرانهم واترابهم ، ولكن فى حقيقة الامر يكون ذلك ناتجا عن اعتماد هؤلاء الاطفال على غيرهم ، وخاصة فيما يحتاجون اليه من امور تتطلب المجهود العضلى أو الجسمانى الذى لا يستطيعونه .

وعندما يقترب الطفل من سن السادسة ويتعدها نجده طيعا مواليا لقيم ومعايير كلا النوعين سواء مجتمع الكبار كالآباء والمعلمين ، أو مجتمع اقرانه واترابه من ذوى السن الواحدة .

وقد ظهر أيضا من نتائج هذه الدراسة التى نحن بصدد استعراضها الآن ان تكيف الطفل وانضباطه لقيم ومعايير الكبار أو اقرانه واترابه من نفس السن وذلك خلال مراحل نموه الأولى هو عامل هام وضرورى فى قدرة الفرد وامكانياته فيما بعد للتكيف والانضباط بالنسبة لإعداد المجتمع الكبير الذى يتصل به .

فالاطفال الذين يجيدون التكيف لتلك المعايير بين سن الثالثة والخامسة نجدهم فى سن الثامنة وقد تميزوا بالاعتماد على النفس والاستقلالية فى التفكير والسلوك . كما نجد أيضا فرقا واضحا وملموسا بين هؤلاء الاطفال وبين الاطفال الآخرين الذين لم يتدربوا على اجادة التكيف لتلك القيم والمعايير فى هذه السن . ويكون هذا الفرق واضحا فى مجال العدوانية والتسلط والسيطرة ، حيث يبدو ذلك فى سلوك هؤلاء الاطفال الآخرين .

ولذلك فانه يمكن أن نقول أنه بالنسبة للطاعة الاجتماعية نجد الطفل بعد سن الثامنة وخاصة بعد أن يتعرض لضغوط الأسرة والمجتمع المحلي قد وصل الى قدر معقول في هذه الناحية يمكن التنبؤ على أساسه بموقف الطفل مستقبلا من حيث كونه طيعا لنا أو عاصيا متمردا على قيم المجتمع ونظمه ومعاييره .

ويجب ألا ننسى اطلاقا أن الطاعة الاجتماعية هذه تنتج من سلسلة عمليات من عمليات التعلم واكتساب المهارة والخبرة . فالطفل يكتسب هذا النمط من السلوك او ذلك نتيجة تفاعله مع ابويه في الأسرة وابتداء جبرته في الجوار ، فيتعلم عادات الطاعة والاذعان لمعايير المجتمع وقيمة ، وقد يكون ذلك نتيجة للتقليد والمحاكاة أو اجراءات الاثابة والعقاب .

ب - العدوانية :

لعلنا اقترنا الآن من الهدف الذي نريده عندما بدأنا بمناقشة الطاعة الاجتماعية تم اتينا الى العدوانية ، لان هذا هو السبيل المنطقي لان نربط بين عملية التطبيع الاجتماعي - وخاصة غير المقصودة - وبين سلوك التعصب والتحامل الذي يجمع بين أطرافه هاتين الخاصتين : خاصة الطاعة حيث ينزل الفرد على قيم مجتمعه فيتعصب له ، وخاصة العدوانية حيث يتكون لدى الفرد القدر الكافي من العدوانية تجاه مجتمع آخر فيتحامل عليه ، ونحن من واجبنا - كما سبق أن قلتم - أن ندرس هذا الامر بصورة تحليلية تشريحية . تساعدنا على فهم هذه العملية وادراك أبعادها .

العدوانية هي كل تمرد على ما هو قائم في النسيج الحضارى العام للجماعة . سواء كان هدف العدوانية بشرا أو قيمة أو معيارا أو تقليدا .

والعدوانية بهذا المعنى تقل كلما زادت الطاعة الاجتماعية عند الفرد بحيث انه نستطيع القول بأن هناك علاقة شبه قانونية بين هذين المتغيرين (١) . وبالتالي فانه قد يكون في الامكان ضبط عدوانية الفرد عن طريق تنظيم طاعته الاجتماعية وما يتعلق بها من انماط سلوكية .

وتطور خاصة العدوانية ونموها أعقد شكلا وموضوعا من تطور خاصة الطاعة الاجتماعية ونموها ، وربما يرجع ذلك الى طبيعة كل من الخاصتين أو ربما يرجع ذلك أيضا الى القدر من العلم والمعرفة الذي نلم به عن كل منهما .

واذا أردنا أن نناقش العدوانية بشيء من الدقة والتحديد فانه يصبح لزاما علينا أن نرسم نموذجا تفصيليا للهيكل الحضارى للمجتمع الذي تبدو فيه هذه الظاهرة وتوضح حتى يمكننا أن نميز بخطوط واضحة فاصلة بين السلوك العدواني والسلوك غير العدواني .

كذلك فانه من المبادئ الأساسية لمثل هذه المناقشة أن نحدد كل رابطة أو علاقة بين العدوانية وبين المتغيرات الاخرى ذات العلاقة المنطقية بها مثل الاحباط والشعور بالفشل والخيبة .

نعم ما هو معلوم أن كل سلوك عدواني لا بد أن يسبقه نوع من الاحباط والاحساس بالفشل

(١) العلاقة القانونية بين الاشياء هي تلك العلاقة التي يحكمها قانون وبناء عليه يمكن استنتاج احد الشئيين بمعلومية الشئ الآخر .

وعدم التوفيق ولكن هذا لا يقودنا الى ان نقول العكس أى أن كل احباط وفشل لا بد أن يتبعه سلوك عدواني .

ولكن - حتى على جميع الاحتمالات - اذا أخذنا بهذا المبدأ : مبدأ الاحباط والعدوانية فان الصورة تكون غير كاملة وغير مقنعة وغير قادرة على تفسير وشمول كل الحالات التي تظهر فيها العدوانية بصورها المختلفة ففي كثير من الأحيان تؤدي المكافأة الزائدة أو التدليل المفرط الى عدوانية على الأفراد والقيم والمعايير بنفس القدر الذي يسببه الفشل والاحباط .

لن ان هناك أمرا آخر وهو انه في كثير من الأحيان يصدر عن فرد تعرض لاحباط بسيط قدر اكبر من العدوانية التي يمكن أن تصدر عن فرد آخر تعرض لاحباط أشد .

وهنا تستطيع ان نقول ان أهمية العدوانية كظاهرة من ظواهر عملية التطبيع الاجتماعي يمكن أن نستدل عليها من ناحيتين هما : -

١ - الدراسات والبحوث التي تهتم بها كل المجتمعات لضبط عدوانية افرادها والتحكم فيها ، وذلك بالبحث عن الاسباب التي تؤدي الى هذا النوع من السلوك ومحاولة علاجها أو تفاديها . ومن أمثلة تلك الدراسات هذه التي تهتم بجناح الاطفال أو جرائم الكبار أو تلك التي تهتم بالقوانين الوضعية وتطبيقها وقيمتها العلاجية وما الى ذلك .

وهذه الدراسات بجميع أنواعها هي سبيل المجتمعات الى المحافظة على قيمها ومعاييرها ونظمها القائمة والتي يجب على الأفراد ان يدعوا لها .

٢ - ما تبذله الجماعات من محاولات من أجل امتصاص العدوانية التي تتوقعها من الأفراد مثل تشجيع وتبني الرياضات المختلفة أو أنواع النشاطات الأخرى التي تمتص الطاقة العدوانية .

وقد تقوم المجتمعات بحيل أخرى مثل : اشاء الرموز والدلالات ، ثم توجيه عدوانية افرادها الى مثل هذه الرموز ، ومن أمثلة ذلك رموز الشر والرذيلة والارواح الشريرة وغير ذلك .

وهناك منامد عديدة تخرج عن طريقها الميول الى العدوانية ، ففي المواقف التي تتبع الاحباط أو الفشل على سبيل المثال قد تحدث عملية اذاحة أو استبدال ، فالطفل الذي يكون هدف عدوانيته أحد الوالدين يصغف اخاه الأصغر سناً فترسنت عليه طاعته الاجتماعية الا يزاولها مع من هو اكبر منه سناً وخاصة أحد الوالدين .

وقد تكون الاستجابة العدائية رقيقة مخففة ، ففي مثل هذا الموقف يكتفى الطفل بجملته ساخرة أو ملاحظة لاذعة ، أو ان يصمت ويدور في خلد ما يتمنى أن يفعله في مثل هذه الظروف .

وقد تكون الاستجابة اسقاطية ، فلا يعترف الفرد بعدوانيته ، ولكنه يرمي الآخرين بالعدوانية ، وبذلك يهدد لنفسه الطريق ليقوم بعمل عدواني هو دفاعي من جهة نظره .

وعملية التطبيع الاجتماعي تأخذ في حسابها بطريقة ضمنية خاصة العدوانية عند الأفراد ، وبذلك فهناك دراسات وبحوث عديدة أجريت حول اعلاء (١) العدوانية أو تعديل الاتجاهات العدوانية عند الاطفال .

(١) كلمة الاعلاء (Sublimation) تستخدم كثيراً في علم النفس مثل اعلاء الغريزة الجنسية ، واصل التسامي أو الاعلاء في العلوم الطبيعية هو انتقال المادة من الحالة الصلبة الى الحالة الغازية مباشرة دون المرور بحالة السيولة . والمقصود بالنسبة لغريزة الجنس مثلاً هو أن ينتقل الفرد من مرحلة الاحساس بالحاح الغريزية الى مرحلة الاتزان معها والتحكم فيها دون أن يمر بمرحلة اشباعها .

وكان السؤال دائما هو « كيف يلتقط الطفل في أثناء نموه وتطوره أو بمعنى آخر في أثناء عملية تطبيعته اجتماعيا أنماط واساليب السلوك العدائي من هؤلاء الذين يحيطون به ويحتك بهم من خلال مواقف حياته اليومية ؟ »

ومن الدراسات الواضحة في هذه الناحية الدراسة التي قام بها سيرز ومعاونوه (١) ، وقد اوضحت هذه الدراسة أن الطفل في سن السادسة ، والذي يميل بشدة الى السلوك العدائي انما تربى في بيئة منزلية او محلية تتسامح بالنسبة لهذا النمط من السلوك ، ولكنها - اى البيئة - في نفس الوقت تعاقب الطفل العدوانى - اذا غابته - عقابا صارما شديدا لا رحمة فيه .

كما وجد الباحث ايضا أن الاطفال الأقل ميلا الى العدوانية انما نشؤوا في بيئات لا تتسامح مع اى نمط من انماط السلوك العدائي ، ولكنها - اى البيئة - لا تقابل هذا السلوك - في حالة حدوته - بالعقاب الشديد المؤلم .

وقد تابع سيرز (٢) . دراسته على نفس المجموعة من الاطفال حتى بداية سن المراهقة حيث قام بقياس العدوانية عندهم أخذا في اعتباره انواعها المختلفة مثل العدوانية ضد المجتمع والعدوانية المخففة والعدوانية ضد الذات وعدوانية الاسقاط وغير ذلك .

ووجد الباحث أن المراهقين الذين يميلون الى العدوانية ضد المجتمع انما يسلكون بصورة تشبه السلوك العدائي لاطفال سن السادسة عندما يضبط عليهم الآباء لمنعهم من مزاوله هذا السلوك .

كما وجد ايضا أن تدليل الآباء لابنائهم عند بداية مرحلة المراهقة قد يكون أحد العوامل الهامة في تكوين السلوك العدائي عند الشباب . كما وجد الباحث ايضا أن الردع والعقوبة في هذه الفترة - بداية المراهقة - تمنع تكوين العدوانية الاجتماعية .

وعندما نحاول أن نفسر ذلك على أساس نظرى فإننا نقول أن الفرد الذى تكون لديه الميول العدائية وفي نفس الوقت يخشى العقاب الذى يترتب على سلوكه العدوانى يتولد عنده ما يسمى بضبط الصراع الذى لا يتمكن الطفل من الاستجابة له في سن السادسة استجابة مناسبة فتبدو عدوانيته بصورة مبالغ فيها ، بينما في بداية مرحلة المراهقة يتمكن الطفل من أن يتكيف مع هذا الضبط الصرامي فيستجيب له الاستجابة المناسبة .

وأما بالنسبة للعدوانية المخففة فإن الامر يختلف ، فهى تبدو واضحة بين الشباب في بداية مرحلة المراهقة ، وخاصة بين هؤلاء الذين نشؤوا في بيئة تتسامح بالنسبة للسلوك العدائي ، ولكنها شديدة العقاب - اذا غابته - بالنسبة للطفل الذى يرتكب سلوكا عدائيا .

وأخيرا نحب أن نعلق بأن العدوانية ليست سلوكا بسيطا ، ولكنها كل مركب يحتاج الى دراسات اعمق واوسع من تلك التى قام بها سيرز .

(1) Sears, R, and Others, *Patterns of child Rearing*, 1957.

(2) Sears, R, *J. Abn. Soc. Psychol.* 1961, 63, 466-495.

ج - التقليد والمحاكاة :

نحن الآن نقترّب من غرض هذه الدراسة ، وهو ربط السبب بالنتيجة ، أو بمعنى آخر ربط عملية التطبيع والتنشئة بسلوك التحامل والتعصب ، فقد سبق أن أشرنا بأن الطاعة الاجتماعية والعدوانية سوف يهيئان الفرد لمثل هذا السلوك وخاصة إذا تواخرا لهما عنصر التقليد والمحاكاة كطرف ثالث يشجع الفرد على طاعة قيم مجتمعه فيتعصب له ، كما يشجعه أيضا على عدوانيته تجاه مجتمعات أو جماعات أخرى فيتحامل عليها .

فالتقليد من العمليات النفسية الاجتماعية الهامة ، حتى انه في وقت ما اجمع المتخصصون في علم النفس على انه يمكن عن طريقها تفسير وعليل معظم انواع وانماط السلوك الاجتماعي للأفراد بشرا كانوا أو غير ذلك ، وكانت الفكرة وراء ذلك هي ان التقليد والمحاكاة جزء من الطبيعة البشرية والنفس الانسانية ، او بمعنى آخر هو ميل غريزي موروث عن الآباء والاجداد .

ولكن هذا الرأي أصبح مردودا عليه ، فهناك بعض الناس يتقنون التقليد والمحاكاة بدقة ومهارة ، في حين أن الكثيرين لا يمكنهم ذلك . كما ان الأطفال يقلدون احسن من الكبار .

كما ان هناك البعض يميل دائما ان يفعل عكس ما يفعله الآخرون .

لهذا نستطيع ان نقول ان الاساس الغريزي لعملية التقليد غير قائم : وهذا ما يمكن ان نستخلصه ايضا من الدراسة التي قام بها ميلر ودولارد (١) : فقد قامت هذه الدراسة على اساس ان التقليد يمكن تفسيره في اطار عملية التعلم الاجتماعي ، فمن التجارب التي اجراها الباحثان على الفئران البيضاء - نم الأطفال - يمكن ان نقول ان التقليد عادة يمكن اكتسابها وتعزيزها ، وخاصة اذا كوفي الفأر او الطفل مكافأة مناسبة بعد تقليده للآخرين ، كما انه يمكن ابطالها ومحوها عند اجزاء الردع او العقاب بعد عملية التقليد ، ولكن هناك نقطة تستحق التوضيح ، وهي ان هناك فرقا واضحا بين الفئران والأطفال : ففي الحالة الاولى يكون التقليد ارتباطا عصبيا اكثر منه استبصارا وتعلما اجتماعيا ، في حين يكون العكس في حالة الأطفال ، لانه في هذه الحالة تتم عملية تلقين وتفسير مصاحبة لعملية التقليد ، او بمعنى آخر يحدث تبرير لعملية التقليد في حالة الانسان . وهذا حقيقة ما يحدث في عملية التطبيع عندما ترمى الام الى تدريب ابنتها على تقليدها ، فهي - اي الام - تحرص على تبرير هدف التقليد والمحاكاة . وقد يكون ذلك السبب الرئيسي في ان التقليد يتحول بعد ذلك الى عادة ثابتة راسخة .

وربما يكون مفيدا في مجال الحديث عن التقليد كعملية نفسية اجتماعية ان نستعرض في ايجاز ما لها من صلة وعلاقة بعملية اخرى مشابهة من ناحية المظهر ، وهي عملية التقمص (او التوحد) وهي عبارة عن تلك العملية التي عن طريقها يقوم الفرد بوصف نفسه ونوع سلوكه وشخصيته ، بناء على مفهومه عن صورة ذات فرد يحبه ويعجب به - وذلك كما يقترح سيموند (٢) . ومن هذا التعريف يمكن ان نستنتج ان التقليد في عملية التطبيع الاجتماعي قد يكون نتيجة عملية التقمص هذه ، ولكننا قد نرفض هذا التعريف من الاساس حيث يرى جيمس (٣) . ان كثيرا من

(1) Miller, N., and Dollard J. *Social Learning and Imitation* N. Haven, 1941.

(2) Tagiuri, R, and Petruccio, L., *Person Perception and Inter-personal Behaviour*, Stan. Uni. Press 1958.

(3) James, H.E.O., *Lectures in Social Psychology*, London Uni., 1961.

اليهود في معسكرات الاعتقال النازية قد تقمصوا شخصيات حراسهم من الالمان ولم يكن بين هؤلاء وهؤلاء اى رابطة من الاعجاب والحب واذا كانت هناك رابطة فهي تلك التي تقوم على الخوف والرهبة وتوقع الاعداء بين لحظة واخرى . ولذلك فان جيمس يجرح رأى سيمونديز بالنسبة الى التقمص ، فيرى ان الحب والاعجاب قد يساوى الخوف والرهبة في هذه الناحية .

وللتلخيص فاننا نقول ان سلوك الفرد سواء اكان علميا موضوعيا ام متحاملا متحيزا متعصبا فانما يتحدد بثلاث متغيرات هي :

ا - طاعة الفرد واذعانه للقيم الاجتماعية التي تسود شبكة العلاقات في الجماعة التي ينتمي اليها وبالتالي يتطبع فيها اجتماعيا وحضاريا .

ب - درجة العدوانية التي تختلط مع الدوافع الاجتماعية للفرد وتدفعه الى اتخاذ قراراته على نحو معين في مواقف الحياة اليومية .

ج - درجة استجابته واجادته تقليد سلوك الآخرين من ابناء مجتمعه .

وهذه المتغيرات الثلاث هي بلا شك اهم نتائج عملية التطبيع الاجتماعى غير المقصودة والتي تتم في الاسرة كنظام اجتماعى وفي المجتمع المحلى كنجم يرتبط افرادة بعلاقات من نوع خاص وثابت .

وهذه المتغيرات الثلاث ايضا هي التي تكاد تميز الاسرة والمجتمع المحلى عن غيرهما من الانظمة والتجمعات والمؤسسات الاجتماعية الاخرى .

د - التحامل والتعصب :

هذا النوع من السلوك الاجتماعى من اهم انماط السلوك التي تتكون عن طريق التنشئة غير المقصودة على الصورة التي اسلفناها في السطور السابقة .

فالطاعة الاجتماعية او الازعان الاجتماعى والعدوانية والتقليد والمحاكاة لها دور واضح وملمووس في تكوين طبيعة هذا النوع من السلوك .

وقبل ان نناقش طبيعة هذا السلوك ومقوماته ربما كان من الافضل ان نجيب على سؤال سوف يقفز بلا شك الى ذهن القارئ ، كما يلح دائما على الكثيرين ممن يقرأون شيئا عن التحامل والتعصب . وهذا السؤال هو « هل هذا النمط من السلوك غريزي موروث او مكتسب من ظروف البيئة الخارجية ؟ وبمعنى آخر هل يولد الطفل الابيض في امريكا او في جنوب افريقيا وفي دمه كراهية الزنوج والتحامل عليهم ؟ ولنذهب ابعد من هذا ونقول هل يولد القط ولديه ما لديه من كراهية للار وميل غريزي لاقتراسه ؟ ام ان الامر يختلف وتلعب ظروف وعناصر البيئة الخارجية الدور الرئيسى في تكوين هذا النمط من السلوك المتحيز المتحامل : -

هناك تجربة طريفة توضح علاقة الغار بالقط ، وهي تلك العلاقة الابدية الازلية ، والتي يضرب بها المثل ، في العداوة والكراهية وليست في التحامل والتحيز فقط .

هذه التجربة اجراها (كو) Kuo (١) حيث استخدم حوالي ستين قطة صغيرة حديثة الولادة قسمها الى مجموعتين متساويتين من ناحية العدد . المجموعة الاولى اطعمت منذ البداية اللحم

(1) Kuo, Z.Y., "The Genesis of the cat's Response to the Rat", J. Comp. Psychol 1930, 11, 1-30.

واللبن والسمك المخلوط بالارز ، وربيبت على هذا النوع من الطعام . والمجموعة الثانية (نباتية)
أى أطعمت اللبن والخضروات منذ البداية ولم تذوق اللحم على الإطلاق .

تم عاد وقسم القطط جميعها الى ثلاثة أقسام ، ربي كل قسم منها تحت ظروف تختلف
عن القسم الآخر . فالقسم الاول (ونصف العدد نباتي والنصف الآخر من أكلة اللحوم) عاش
في عزلة تامة عن القطط أو الفئران أى أن كل قطعة عاشت بمفردها فقط منعزلة بذلك عن أى
نوع من الانشطة التي تؤثر على علاقتها بالفأر فضلا عن انها لم تر فأرا على الإطلاق .

والقسم الثانى (مثل القسم الاول أيضا من حيث الطعام) عاشت كل قطعة صغيرة مع أمها
فترة كافية لتسرى الام وهى تقتل الفئران وتلتهمهم .

والقسم الثالث - تربى بعد ولادته بحوالي اسبوع مع الفئران في قفص واحد دون أن يرى
قططا أخرى .

ثم قام (كو) بعد فترة من الزمن باختبار العلاقة بين القطعة والفأر فوجد أنها يمكن تلخيصها
في الجدول التالى : -

ظروف تربية القطعة	عدد القطط في كل مجموعة	عدد القطط التى قتلت الفئران	النسبة المئوية
١ - انعزالية كاملة	٢٠	٩	٤٥٪
٢ - رأت أمها وهى تفترس الفئران	٢١	١٨	٨٦٪
٣ - عاشت معا مع الفئران	١٨	٣	١٧٪

ربما أمكن أن نستنتج من هذا الجدول (١) أن ظروف التنشئة والتطبيع تلعب الدور
الاساسى في تكوين الاحساس بالكراهية والمقت ، وليس كما يمكن أن يتصور البعض انها غريزة
طبيعية .

ويجانب هذا هناك القصة المشهورة - وهى من فولكور علم النفس الاجتماعى - قصة توم
وأمه وصاحبه .. فقد عاد توم متأخرا ذات يوم فسالته أمه : أين كنت يا توم ؟ فقال : كنت
العاب مع جو الذى يسكن في الشارع المجاور . فعادت الام لتقول : ابن من جو هذا يا توم ؟ فرد
توم : انه ابن سائق الشاحنة التى تقف دائما بالقرب من ناصية الطريق ، وأخيرا سالته الام...
هل هو ملون (أى زنجى) ؟ .. فتردد توم فترة ثم أجاب : اننى لم انتبه جيدا الى هذا يا اماء
ولكننى غدا عندما التقى به سوف أرى ذلك .

ومهما كان مقدار الصحة في هذه القصة فانها تشير الى أن اتجاه التحامل عند هذا الطفل
ليس موروثا ، وليس مختلطا بدمه ، ولكنه امر لم يكن لينتبه اليه هذا الطفل توم لو لم تشر
اليه أمه وتؤكد .

(١) يتضح من الجدول انه في حالة التربية الانعزالية لم يكن الاتجاه واضحا حيث تساوت النسبة تقريبا بين
القطط القاتلة للفئران وغير القاتلة . بينما نجد في حالة « التطبيع على القتل » (٢) تزيد نسبة القطط القاتلة بوضوح
ظاهر والعكس صحيح في حالة « التطبيع على المعاش والتكاف » .

فالإنسان أو الحيوان لم يخلق متعصبا ، ولم يخلق متحابا ، ولكنه كون هذا السلوك وهذه الخصائص اكتسابا من البيئة التي قامت على تنشئته وتطبيعته اجتماعيا .

ولكن ما هو التحامل والتعصب ؟ وما هي طبيعة وأصل هذا النوع من السلوك الاجتماعي ؟ .. يقول باكمان (١) ان نوعية العلاقات السائدة بين جماعتين تخلق نوعا من الاتجاهات النفسية تكون مسؤولة عن أحداث تحامل وتعصب إحدى هاتين الجماعتين ضد الأخرى . فالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والحضارية التي نشأت بين البيض والزنج في الولايات المتحدة أو بين الألمان واليهود في أوروبا هي التي أوجدت الاتجاهات النفسية عند البيض وعند الألمان من جهة وعند اليهود والزنج من جهة أخرى .. وكانت هذه الاتجاهات هي المسؤولة الأولى والأخيرة عن تكوين سلوك التحامل والتعصب عند كلا الجانبين ، وبمعنى آخر فإن تركيب العلاقة إما كان نوعيا وعناصرها يولد مجموعة شبه ثابتة من الأحكام والقيم والاتجاهات التي تنشأ عن خبرة التعامل والاحتكاك ، وهذه المجموعة الشبه الثابتة تكون مسؤولة عن تكوين حكم إحدى الجماعتين على الأخرى .

فالرجل الأبيض في أمريكا أو في جنوب إفريقيا له علاقة من نوع خاص بالرجل الأسود ، هي علاقة صاحب السلطة والسيطرة بالخاضع المستسلم الذي لا حول له ولا قوة ، وبطبيعة الحال فإن دور الرجل الأبيض هو أن يأمر ودور الرجل الأسود أن ينفذ ، وبالتالي سوف تكون الفرصة سائحة أمام الأمر الناهي أن يصف المبدأ المنفذ بالكسل وعدم القدرة على تحمل المسؤولية والغياء ونقص القدرات الابتكارية ، كما أنه سوف تكون الفرصة أيضا سائحة أمام المبدأ لأن يصفوا السادة بالعرفية والفطرسية والقسوة ونقص الأخلاقيات والقيم وعدم التسامح وغلظة القلب .

ويتم توارث هذه الصفات في كل من الناحيتين عند السادة وعند العبيد . وذلك عن طريق ما سبق وصفه وتسميته بعملية التطبيع الاجتماعي ، حتى تتبلور هذه الصفات والنعوت وتكون اتجاهات حادا نسيجه هنا بالاتجاه العنصري هو خلفية سلوك التحامل والتعصب .

وصورة أخرى تؤكد ما ذهبنا إليه في تأصيل التحامل والتعصب وإرجاعه إلى نوعية العلاقات القائمة بين جماعتين هي صورة من التاريخ ، حيث نرى كيف بدأ التحامل على اليهود أو بمعنى أصح كيف تكونت الاتجاهات العنصرية عند بعض الشعوب تجاه الجاليات اليهودية التي رفضت أن تمتص داخل النسيج العام للمجتمعات التي تعيش فيها وأصرّت على كونها الجالية المختارة المتميزة ، كما يقول سيمون ونجر (٢) : لقد كان اليهود أغنياء يسيطرون على المقدرات الاقتصادية لبعض المجتمعات وكانت الوظيفة الرئيسية لليهود في أي مجتمع هي وظيفة المراهي الذي يقرض ماله بأضعاف مضاعفة من الربا ، ففي القرن العاشر والحادي عشر تكونت المجتمعات المدنية - بعد الانطباع والعبودية - وعليه فأصبحت الحالة ملحق في طلب رأس المال سواء للتجارة أو الانشاء والتعمير . وهنا نشط اليهود في عمليات الربا والإقراض ، وخاصة عندما امرت الكنيسة . وهي السلطة القوية آنذاك - رعاياها من المسيحيين بعدم إقراض أموالهم بالربا ، ولكن لا مانع من أن يقرضوا بالربا من اليهود ، وهنا امكن لليهود أن يتحكموا في المجتمع الأوروبي اقتصاديا ، سواء بمنع الإقراض أو برفع سعر الفائدة .

(1) Back man, C., *Origins of Prejudice and Discrimination* 1964.

(2) Simpson, G., and Yinger J., *Racial and cultural Minorities*, N.Y. Harper, 1958.

وهكذا تكونت لليهود صفات اصحاب راس المال المستغلين النهازين للفرص . وتأصلت هذه الصفات حتى أصبحت « اتجاهات عنصرية » عند طوائف عديدة من بنى الإنسان ضد اليهود ، جعلتهم يتحاملون عليهم ويتعصبون ضدهم . وفي الناحية الأخرى تكونت لدى اليهود اتجاهات عنصرية مضادة تحمل في ثناياها النعوت المعاكسة للطوائف والشعوب الأخرى من غير اليهود مثل السداجة والقباء والبعد عن الواقعية وهكذا(١) .

وليس من المستبعد أن تكون الأساليب اليهودية هذه قديمة قدم هذا الشعب ، وليست وليدة ظروف القرن العاشر والحادي عشر كما يقول (سيميسون وينجر) بل ربما عادت الى ما قبل ذلك بألاف السنين ، حيث أن التاريخ يحدثنا دائما عن مثل هذه الازمات التي أحدثها اليهود في مجتمعات شتى ، وعن ظروف التحامل والاضطهاد التي تعرضوا لها في كل مكان على الكرة الأرضية إلا في مكان واحد فقط عاشوا فيه ولم يعانون من قلق أو اضطهاد - بل قاموا هم فيه بدور المضطهد الظالم - وهذا المكان هو رقعة الدول العربية(٢) .

وصورة أخيرة تؤكد أرجاع سلوك التحامل والتعصب في أصله الى نوع العلاقات السائدة بين جماعتين تتحامل كل منهما على الأخرى وتتعصب ضدها ، وهي صورة من التاريخ الحديث . فقد نشر سينها وأوباد هيبا ١٩٦٠(٣) دراسة حول الاتجاهات العنصرية للشباب الهندي نحو الصين قبل وفي أثناء النزاع الهندي الصيني المسلح حول الحدود المشتركة بينهما ، ومن نتائج هذه الدراسة أن اتجاهات الشباب الهندي نحو أهل الصين في فبراير ١٩٥٩ أى قبل النزاع المسلح كانت توضح أن أهل الصين مسالمون وتقدميون ، واثقون ووطنيون وشجعان ومتحضرين ونشطاء .

بينما كانت اتجاهات نفس هؤلاء الشباب نحو أهل الصين في ديسمبر من نفس السنة ، أى خلال هذا التوتر ، كانت توضح أن أهل الصين عدوانيون وغشاشون وأنانيون ومصاصو دماء وقساة وأغبياء .

واضح مما سبق أن أصل التحامل يرجع الى نوعية العلاقة القائمة بين الفئتين المتحاملتين كل منهما على الأخرى والمتعصبتين كل منهما ضد الثانية .

ومن هنا نريد أن نخلص الى تعريف وتحديد لمعنى التحامل ، حتى يمكن أن نسترسل في المناقشة التحليلية لمحتويات هذا النوع من السلوك .

فالتحامل والتعصب نتاج اتجاه عنصري غالبا ما يكون سالباً (أو مضاداً) وينحو بالفرد الى أن يتخذ قراراته مصحوبة بشحنة انفعالية غير عادية أى أعلى وأكثر من ذلك الانفعال الذى يصاحب الاتجاه النفسى العادى . والاتجاه العنصرى هو ما يتكون نتيجة خبرة العنصر الذى قد يكون - أى هذا العنصر - الدين والعقيدة أو المميزات المورفولوجية (مثل اللون) التى ترجع الى

(١) يمكن الرجوع في هذا الى بروتوكولات حكماء صهيون .

(٢) فارس جلوب « إسرائيل خلقت لتبقى ١٩٩٩ » اتحاد طلبة جامعة لندن ١٩٦٢ (مناقرة عامة)

(3) Sinha, A, and Upadhyaya, O., "Stereotypes of Male and Female Students", J. Soc. Psychol 1960.

الاصل أو القومية أو اللغة والتقاليد الحضارية . وبناء على ذلك يمكن ان نحلل محتويات اتجاهات التحامل والتعصب الى ثلاثة مكونات رئيسية هي :

أ - المكونات العرفية ، وهي عبارة عن المبركات ، اى ما يدركه الانسان حسيا أو معنويا وهذا يترتب على حصيلته خبرته السابقة . ثم **المعتقدات** ، اى مجموعة مفاهيمه المتبلورة والتي ثبتت بصورة أو بأخرى فى المحتوى النفسى والعقلى للفرد . ثم **التوقعات** ، اى ما يمكن للفرد أن يتنبأ به بالنسبة للآخرين أو يتوقع حدوثه منهم . هذه المبركات والمعتقدات والتوقعات هى الأساس العرفى للاتجاه العنصرى المتكون عند احدى الجماعات ضد جماعة اخرى .

ولنا ان نتصور فى هذه الناحية نوع التفكير (العنصرى) الذى يبنى على هذه الأبعاد الثلاثة : فمن البداية الاولى نجد ان هذا التفكير من النوع النمطى أو القالبى (١) (Stereotype.....) الذى قد يتضمن بعض الاوصاف والمميزات الخاصة بالجماعة المتحامل عليها ، فمثلا قد تسود فكرة تتصل بالصفات الظاهرة فقط مثل « جميع اليهود لهم أنوف طويلة » أو « جميع الزنوج قبيحو الخلق » . أو قد تتصل الفكرة بالنواحي الشخصية والعقلية مثل « الزنوج أغبياء » « اليهود عابرة » « الالمان علماء موهوبون » « والايطاليون انفعاليون » « والايرلنديون أذكار » . . وهكذا . .

وقد يتعدى هذا التفكير النمطى مستوى الاوصاف والمميزات الى مستوى العقيدة والفكرة التى تعتنقها الجماعة المتحامل عليها ، والتعصب ضدها (٢) فقد يكون المكون العرفى للتحامل فكرة سائدة مثل « العقيدة اليهودية تستحل دم الآخرين من غير اليهود » أو ان « الكاثوليك يخلصون للكنيسة أولا ثم للدولة ثانيا » أو ان « الاسلام انتشر بعد السيف » وهكذا . .

ولهذا السبب فاننا نجد ان معظم البحوث والدراسات التى دارت حول المكونات العرفية للتحامل والتعصب قد تركزت بصورة أو بأخرى على ما يمكن تسميته بالمعتقدات العنصرية التى هى فى حقيقة الامر مجموعة المفاهيم النمطية والافكار القالبية التى تعتنقها جماعة ما ضد جماعة اخرى ، ومن الدراسات الرائدة فى هذه الناحية التى قام بها كاتس وبرالى (٣) على مائة من طلبة جامعة برنستون حيث طلب الباحثان من هذه المجموعة من الطلبة ان يختاروا الصفات والمميزات التى تناسب كل مجموعة من المجموعات البشرية التالية : الأمريكيين - الصينيين - الانجليز - الالمان - الايرلنديين - الايطاليين - اليابانيين - اليهود - الزنوج - الايرلنديين .

ومما يلفت النظر فى هذه الدراسة الاتفاق شبه الكامل بين آراء المائة طالب بالنسبة لوصاف هذه المجموعات البشرية العشرة رغم انهم - اى الطلبة - لم تسبق لهم خبرة الاحتكاك المباشر بمعظم هذه الجماعات .

(١) التفكير النمطى أو القالبى هو ذلك النوع من التفكير الذى ينقله الفرد عن زعيم أو قائد أو عضو آخر فى جماعته يمثل سلطة من نوع ما دون التعمق والتفكير فى أصول ومفومات هذه الطريقة فى التفكير

(2) Chein, I., "Some considerations in combating Intergroup Prejudice," J. educ. Social, 1946, 19.

(3) Katz, D., and Braly, K., "Racial Stereotypes", J. abn. Soc. Psychol., 1933, 28.

وقد كانت نتائج هذه الدراسة كما يلي : (١)

الالمان	: ذوو عقلية علمية - مجدون - غير عاطفيين
اليهود	: متميزون - مرتزقة - مجدون
الزنج	: خرافيون - كسالى - يميلون الى المرح
الايطاليون	: فنانون - مندفعون - ذوو عاطفة
الانجليز	: ذوو روح رياضية - اذكاء - تقليديون
الامريكان	: مجدون - اذكاء - ماديون
الايرلنديون	: مشاكسون - سريعو الانفعال - حاضرو البديهة
الصينيون	: خرافيون - ماكرون - محافظون
اليابانيون	: اذكاء - مجدون - تقدميون
الانراك	: قساة - متدينون جدا - لا يوثق بهم .

وواضح من هذه النتائج وخاصة من اتفاق آراء مائة طالب حول هذه الصفات بصورة تكاد تكون شبه كاملة رغم عدم احتكاكهم الفعلي بمعظم هذه الجماعات - واضح من ذلك ان الفكرة النمطية المنقولة هي اساس المكون المعرفي لاتجاه هؤلاء الطلاب ضد او مع هذه الجماعات . وبطبيعة الحال فان هذه الاتجاهات هي خلفية التحامل والتعصب .

ومن التجارب الطريفة الاخرى في هذا الميدان تلك التي نشرها داديشا(٢) في ١٩٤٢ وفيها يوضح كيف يتكون سلوك التحامل تدريجيا حيث درس اتجاه طلاب الجامعة في بعض المدن الامريكية نحو الالمان في ١٩٣٦ ، ثم في ابريل ١٩٤٠ ، ثم في سبتمبر ١٩٤٠ ، حيث اوضحت هذه الدراسة تطور الفكرة النمطية من القالب الموجب الى القالب السالب متأثرة في ذلك بظروف الحرب العالمية الثانية .

وايضا نذكر تجربة سيجو(٣) التي بدأتها في ١٩٤١ ، وانتهت بها في ١٩٤٥ ، وذلك على خمس مجموعات متتالية من طالبات احدى الجامعات الامريكية ، وقد قامت الباحثة بقياس الفكر النمطي عند كل مجموعة تجاه الزنج واليابانيين والامريكان والالمان . . وقد وجدت الباحثة ان نمطية التفكير عند هؤلاء الطالبات تغيرت بصورة واضحة وخاصة بالنسبة لليابانيين قبل وبعد كارثة بيرل هاربور الشهيرة .

ب - المكونات الانفعالية والعاطفية :

اذا كنا قد تعرضنا فيما سبق للمكونات المعرفية للتحامل على انها المبركات والمعتقدات والتوقعات فاننا نرى ان المعرفة والمعتقد في خلفية التحامل والتعصب ليست اهم على الاطلاق من الانفعال والعاطفة ، لان هذه الاخيرة هي الشحنة التي تصحب رد فعل الفرد التحامل التعصب ،

(١) اعاد هذه الدراسة جيلبرت في سنة ١٩٥١ م (اى بعد ١٨ سنة) على طلاب نفس الجامعة (برنستون) ومن الطريف انه وجد ان الفكرة النمطية لم تتغير على الاطلاق بالنسبة لهذه المجموعات الا في حالة الالمان واليابانيين

(2) Dudyha, G., ,, The Attitudes of college students — J. Soc. Psychol 1942, 15.

(3) Seago, Df, ,, Stereotypes before Pearl Harbor and after J. Psychol 23, 1947.

وهي أيضا ذلك اللون الذي بناء على درجة كفافته وشده تسمى هذا السلوك أو ذلك تعصبا أو غير تعصبا . ولذلك فإن معظم الدراسات والبحوث التي أجريت حول المكونات العاطفية والانفعالية كانت تهتم أكثر ما تهتم بعمق وكمية الانفعال الذي يصاحب اتجاه الفرد نحو موضوع أو شيء معين . فعلى سبيل المثال يروى دويتش وكولينز (١) ما كتبه سيدة بيضاء سكنت في حي مختلط من البيض والزوج :

« انهم دائما (تقصد الزوج) سكارى معربدون ويتبعون النساء ليلا . »

« بعضهم يعني ذات ليلة عندما كنت في طريقى الى العودة . »

« اننى لن اخرج اطلاقا .. بعد غروب الشمس .. »

فالتحليل المبني لهذه العبارات يوضح ان العاطفة والانفعال فيها هو الاحساس بالخوف والكراهية . وهذا امر متوقع ، لانه ربما كان تحامل الرجل الابيض على الزوج حالة كونه لم يختلط بهم يختلف تماما من ناحية المحتوى العاطفى والانفعالى بالذات عن تحامله عليهم عندما يعارس بالفعل خبرة الاحتكاك المباشر بهم . فقد كان الرأى السائد بين المشتغلين بالعلوم الانسانية وخاصة علم النفس الاجتماعى ان من الاساليب التي يمكن ان نستخدمها لتهديب سلوك التحامل والتعصب هو ان نتبع الفرصة امام المجموعتين المتحاملتين كل منهما على الاخرى للتفاعل الحر المباشر حيث يؤدي ذلك الى ازالة اسباب التعصب . ولكن هناك احتمال قائم بل وايدته كثير من الدراسات التي نشرت اخيرا لمجموعة من الدارسين في هذا الحقل (٢) وهو انه في حالة اختلاط هذه المجموعات العنصرية قد تنشأ اتجاهات التحامل والتعصب ان لم تكن موجودة اصلا ، وفي حالة سابق وجودها فانها ربما تزيد وتتجسد وخاصة في العاطفة والانفعال حيث ان هذه الناحية هي حصيله ونتاج الافراد عند تكوين الخبرات العاطفية والانفعالية مثل الخوف والكراهية والاحتقار والحب والتقدير والاحترام وما الى ذلك من خبرات انفعالية تمثل المحتوى العاطفى في سلوك التحامل والتعصب .

ج - المكونات الزوجية :

بعد المعرفة والعاطفة يأتي دور النزوع والسلوك الفعلى للتعبير عن هذه العاطفة وهذه المعرفة ، فعندما يكون لدى الفرد رصيد من المعرفة (العنصرية) وتتوفر عنده الشحنة الانفعالية العالية فلا يبقى سوى النزوع الفعلى ممثلا في الكيفية والطريقة التي يجب ان يعامل بها اعضاء الجماعة التي يتحامل عليها ويتعصب ضدها ، ومن هنا تبارى الكثير من العلماء والدارسين في تقدير وقياس هذه المكونات الزوجية في اتجاهات التحامل والتعصب . وكان اهم ما نشر في هذا الميدان دراسة بوجاردس (٣) حيث تلخص في ان يسأل الفرد عما يفعله بأعضاء الجماعة الاخرى على النحو التالي : -

١ - الزواج المتبادل بين الجماعتين (جماعة الفرد والجماعة الاخرى) .

٢ - اتخاذهم اصدقاء مقربين

(1) Deutsch, M, and Collins, M, *Interracial Housing*, uni. Minnesota Press, 1951.

(2) James, H.E.O. and others, a series of Unpub. theses, London Uni. 1959-1964.

(3) Bogardus, E.S., "Measuring Social Distance", *J. app. Social*, 1925 b, 9.

- ٣ - السكنى بجوارهم في نفس الشارع
- ٤ - الاشتراك معا في نفس العمل والوظيفة
- ٥ - منحهم حق المواطنة في نفس البلد (امريكا) .
- ٦ - منحهم فرصة الزيارة فقط للبلاد
- ٧ - يمنعون من دخول البلاد .

وعندما طبق بوجاردس (١) هذا النوع من المقاييس على ١٧٢٥ من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا فعلا في الولايات المتحدة . وجد النتائج التالية وذلك بالنسبة الى عدد من الجماعات العنصرية :

الانجليز	الالمان	اليهود	الزنوج
١ - الزواج	٩٤٪	٥٤٪	٨٪
٢ - الصداقة	٩٧٪	٦٧٪	٢٢٪
٣ - السكنى	٩٧٪	٧٩٪	٢٦٪
٤ - الاشتراك في العمل	٩٥٪	٨٣٪	٤٠٪
٥ - حق المواطنة	٩٦٪	٨٧٪	٥٤٪
			٥٧٪

ولتوضيح هذه النتائج يمكن أن نقول أن ٩٤٪ من أفراد العينة وافقوا على الزواج المتبادل بينهم وبين الانجليز ، ٩٧٪ وافقوا على صداقتهم ، ٩٧٪ رحبوا بالسكن في جوارهم ، ٩٥٪ وافقوا على الاشتراك معهم في العمل ، كما أن ٩٦٪ وافقوا على منحهم حق المواطنة . وعلى هذا المنوال يمكن توضيح بقية النتائج في حالة الالمان واليهود والزنوج .

ومما يجدر ذكره أن بوجاردس نفسه اعاد تجربته هذه مرة أخرى بعد عشرين سنة كاملة (٢) حيث طبق مقياسه السابق على ١٩٥٠ فردا من المواطنين الامريكيين الذين ولدوا في الولايات المتحدة الامريكية ، ومن الطريف أنه لم يجد تغيرا يذكر في النتائج التي حصل عليها سابقا .

وبعد أن استعرضنا المكونات الثلاثة الأساسية لاتجاهات التحامل والتعصب وخاصة الاخير منها - أي المكون الزنوعي - يجب أن يقف امامنا السؤال التالي :

« هل ما يقدمه الفرد كتابة كنوع من الاستجابة لقياس بوجاردس على سبيل المثال هو ما يقوم بادائه عمليا اذا مارس الموقف فعلا ؟ .. او بمعنى آخر هل كل هؤلاء الذين وافقوا كتابة على الزواج من الزنوج يقدمون فعلا على هذه الخطوة ؟ .. »

هناك كثير من التجارب الطريفة تجيب على هذا السؤال ومن اقدمها واسبقها الدراسة التي قام بها لاير في سنة ١٩٣٤ (٣) حيث صحب رجلا وزوجته من الصين في رحلة قطع فيها الولايات المتحدة

(1) Bogardus, E.S., *Immigration and Race Attitudes*, Boston : Heath, 1928.

(2) Bogardus, E.S., "changes in Racial Distances," *Int. J. opin.*, 1947.

(3) La Piere, R., "Attitudes vs. Actions", *Soc. Forces*, 1934, 13.

وتوقف الزوجان الصينيان في هذه الرحلة عند ٦٦ فندقا و ١٨٤ مطعمًا ولكنهما لم يعاملا كملايين (أى لم يقبلا بالفندق أو المطعم) الا مرة واحدة فقط .

وبعد نهاية الرحلة ارسل لابر عن طريق البريد استفتاء خاصا لاصحاب هذه الفنادق والمطاعم المائتين والخمسين يسألهم فيه عما اذا كان يمكنهم قبول الصينيين للاقامة او تناول الطعام عندهم .

وقد قام بالرد على هذا الاستفتاء ١٢٨ فندقا ومطعمًا . رفض ٩٣٪ منها قبول الصينيين للنوم او لتناول الطعام .

وتجربة أخرى قام بها كثر وويلكنز (١) في سنة ١٩٥٢ فقد قامت سيدتان امريكيتان (من البيض) وسيدة امريكية زنجية بزيارة ١١ مطعمًا باحدى المناطق الشمالية الشرقية بأمريكا . وفي كل مرة كان يحسن استقبال السيدات الثلاثة ويقدم لهن الطعام دون ادنى تأخير . وبعد اسبوعين من زيارة كل مطعم كان يقوم الباحثان بارسال خطاب الى صاحب المطعم يطلبون فيه حجز المطعم لحفل او مناسبة اجتماعية ، وكانا يوضحان في الخطاب كذلك ان الحفل خليط من البيض والزنج . ولكن لم يتلق الباحثان اى رد حتى بعد مضي سبعة عشر يوما من ارسال الخطابات ، وبناء على ذلك اتصل الباحثان تليفونيا بأصحاب هذه المطاعم ، حيث تلقوا رفضها جميعا ما عدا قلة وافقت على استقبال الحفل بصورة مهذبة وباحتفاظ خاصة .

واذا كان لنا ان نعلق على هاتين الدراستين فلا بد ان نقول انهما تؤيدان الى ما نذهب اليه ضمنا وهو وجود فرق واضح بين التحامل في صورته اللفظية وبينه في صورته العملية او الادائية .

ولكن الذى يلفت النظر بصورة حقيقية هو انه من المعتاد أن يكتب الانسان الاستجابة الحسنة والمقبولة اجتماعيا أى التى ترضى منها معايير الجماعة ولكنه قد يسلك سلوكا يختلف عن ما قدمه كتابة . وفي مثالنا هذا نجد ما يؤكد ذلك . فنجد ان اصحاب المطاعم والفنادق يقبلون الملونين في حالة وجودهم وجها لوجه ولكنهم يرفضونهم في حالة استجابتهم ل عبارات الاستفتاء اللفظية .

وبالتالى فانه اماننا احتمال من اثنين : فاما ان يكون التفاعل الحر المباشر (اى وجها لوجه) بين الملونين واصحاب الفنادق يفر من حدة تحاملهم وتعصبهم فيسمحون لهم باستخدام فنادقهم او مطاعمهم . وفي هذا يمكن ان نسأل ماذا يحدث عند ما يلتقى الجنديان وجها لوجه في ميدان القتال دون سابق معرفة ودون ما نار او جريرة ومطلوب ان يقتل احدهما الآخر ؟ هل نظرة كل منهما في وجه الآخر تغير من سلوكه التحاملى التعصبى الى سلوك من نوع اخر ... ام ماذا ؟ .

والاحتمال الثانى هو ان يكون الفرد الأمريكى بخيرته وانفعاله وعاطفته لا مانع عنده من ان يشارك الزنجى حياته في شتى صورها ولكن المعايير والقيم التى انشأها مجتمع البيض اصبح عبدا لها بحيث لا يمكن للأمريكى الأبيض ان يخرج عن سمت هذه القيم فيرميه المجتمع بالشذوذ وعدم السواء . وبالتالي فان الاستجابة اللفظية للفرد الأمريكى تختلف بوضوح عن استجابته العملية او الادائية . وهنا لا نتردد اذا صبح هذا الاحتمال في ادانة المجتمع الأمريكى بقيمه التى فرضت على اعضائه سلوكا لفظيا يختلف عن سلوكهم الادائى بالنسبة الى جماعة الزنوج .

(1) Kutner, B., and others, "Verbal attitudes and Overt Behaviour, J. Abn. Soc. Psychol., 1952, 47.

وقد يطول الحوار في هذا فنقول ان البيض انفسهم هم الذين انشأوا هذه القيم ثم اعتنقوها وعملوا بها ، ولكن ليس كل البيض بل هم الآباء والاجداد الذين ورثوا هذه القيم لابنائهم والزمومهم ان يلتزموا بها . وبقي ان نسأل انفسنا : كم من الصحة والصدق في هذا الحوار . . . ؟

ولنناقش الآن بعض ما كتبه بيتجرو (١) في كتابه عن شخصية الزنجي الأمريكي . فقد تجيب هذه المناقشة عن كثير من الاسئلة التي تقفز امامنا بين الحين والحين يقول الكاتب ان الدور الاجتماعي للفرد الزنجي يبدأ بكونه حائزاً على ذلك اللون الاسود الذي يميزه عن بقية الافراد الآخرين في نفس المجتمع . ويعلق (بالدين) على ذلك بقوله ان ذلك اللون هو جزء من الثمن الذي يدفعه ذلك الرجل الملون ضماناً لبقائه في المجتمع الأمريكي . لان ذلك اللون اعطاه مكانة اجتماعية معينة لو انه اراد التخلص منها لوجد نفسه دون ماوى في لحظات .

ونحن - من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي - لا نتردد في ان نقول ان مثل هذا الدور الاجتماعي يؤدي بالرجل الملون الى حالة من الانفصام الاجتماعي والنفسي حيث يشعر بالعزلة والانفصال عن مجتمعه ثم بالعزلة والانفصال عن ذاته ونفسه . ونقول كذلك ان حواجز اللون والعنصر هي المسؤولة الاولى والاخيرة عن ذلك . فالرجل الابيض والرجل الاسود يمكن ان يفهم كل منهما الآخر ويتعايشا معا دون تحامل او تعصب في حالة خروجهم من حواجز او قوالب اللون والعنصر، لانه في وجود هذه الحواجز لا يمكن لاي منهما ان يدرك المعاني الانسانية والمشاعر البشرية الموجودة فيما وراء هذه الغشاوات العنصرية . ولا نريد ان نكرر ما دأبنا على توضيحه من خلال سطور وفقرات هذه الدراسة ، وهو ان عملية التطبيع الاجتماعي بجميع مقوماتها وعناصرها ومؤسساتها هي صاحبة المسؤولية في خلق وتكوين وانشاء هذه الحواجز والقوالب . فمن طريق عملية التطبيع اكتسب الطفل الأمريكي الابيض اتجاهها من نوع خاص ، ومن درجة خاصة نحو الطفل الأمريكي الاسود . بدأت عملية التطبيع بقصة السادة والعبيد وافريقيا السوداء وجدل الزنوج وصبرهم وقدرتهم على العمل الشاق ، ثم ذكاء الرجل الابيض وقدرته على احداث المعجزات بحسن تفكيره وتدبيره .

ولا اريد ان اقول ان هذه الاشياء قد تضمنتها بالضرورة قصص الام لاطفالها في امريكا او في جنوب افريقيا ، لانه ينقصني الدليل والبرهان على هذا القول والزمع .

ولكن لننظر الى وسائل الاعلام في امريكا او في جنوب افريقيا كما يقول لوجان (٢) فانا سوف نجد ان الموديلات او عارضات الازياء او الرجال في الاعلانات التجارية من البيض - اى صورة الرجل الابيض - كما ان ابطال القصص التي تتناولها الايدي من الرجال البيض ، بينما نجد ان دور الرجل الملون سواء في افلام السينما او القصص هو دور الرجل الفبي او الساذج - على احسن الفروض - او الذي يقوم بعمل من الاعمال البسيطة التي لا تحتاج الى مهارة ذهنية مثل اعمال التنظيف او الخدمة العامة في الفنادق والمطاعم ، او اذا اريد باللون خيراً ظهر في هذه القصص في ادوار التسلية والفكاهة .

ووسائل الاعلام هذه تخاطب النوعين الابيض والاسود ، فيتكون بناء على ذلك احساس السمو والعظمة عند الطفل الابيض ، كما يتكون احساس النقص والانسحاب عند الطفل الاسود، واذا امكن للطفل الابيض ان يعيش في سلام مع نفسه عندما يشعر انه اعلى واعظم من الطفل

(1) Pettigrew, T., A profile of the Negro American, 1964, Van Nostrand.

(2) Logan, R., The Negro in American Life and Thought., Nadir, N.Y. 1954.

الاسود ، وعند ما يعامله المجتمع معاملة تقوم على هذا الاساس ، فان الطفل الملون لا يستطيع ذلك أى لا يمكنه أن يعيش في سلام مع نفسه ، لأنه - وأن أحسن بالنقص والقلّة بالنسبة للطفل الأبيض - إلا أنه غير مقتنع بذلك .

ولهذا فان الطفل الملون محق في أن يسأل نفسه دائما ... من أنا ؟ ... ومن اكون . ؟ ولماذا اكون هكذا ؟ . وهذه أسئلة لها خطرهما بالنسبة لطفل أو مراهق يحاول أن يؤكد وجوده وشخصيته . وتحتل أخطر هذه الازمات عندما يبلغ الطفل الملون سن المدرسة وبعد الابوان كثيرا من الحرج والقلق في اخبار طفلهم ما معنى انه ملون ، وأن لونه القاتم سوف يجعله مختلفا عن بقية أقرانه وأترابه من البيض . وقد سأل أحد الآباء : أيهما أفضل ؟ هل نخبر طفلنا بالحقيقة أو نحجبها عنه أطول مدة ممكنة ، ونتركه ليتلمس الحقيقة بمفرده عن طريق ما يقابله في مجتمع البيض من صدمات وازمات . وقد أجرى العديد من الدراسات حول إجابة هذا السؤال الذي يورق الآباء والأمهات في مجتمعات الولايات المتحدة الأمريكية وجنوب أفريقيا ، وهى المجتمعات العنصرية التى تزاوّل التمييز في شيء من الرسمية والوضوح .

فتقول جودمان (١) أن الحساسية العنصرية تبدأ عند الاطفال عند نهاية السنة الثالثة ثم تزداد بشدة ووضوح . وقد وجدت الباحثة أن أهم ما يستلقت النظر أن الاطفال المولدين - في مدارس الحضانة - يفضلون أن يكون لونهم أبيض . كما أنهم يفضلون اللب (بالكراس) البيضاء، ويتخلون أصدقاءهم من الاطفال البيض . كما أنهم لا يشعرون بالحوار العنصرية بنفس السرعة التى يشعر بها الاطفال البيض . وغالبا ما يتقمصون شخصيات أبطال من غير المولدين .

وتقول الباحثة أن هذه دلائل « كراهية الذات » وهى تخف تدريجيا كلما نما الطفل واقترب من السن التى يدرك فيها أنه ملون ، وعليه أن يقوم بهذا الدور الاجتماعي . وأن كانت هناك - حتى عند البالغين والراشدين من المولدين - بعض المخلفات والبقايا من هذه الاحساسات والمشاعر - (الاحساس بكرهية الذات) .

وكان أيضا من نتائج هذه الدراسة ودراسات أخرى أن تعاليم الآباء لاطفالهم قبل ذهابهم الى المدرسة لا تغنى شيئا ولا تحل محل الخبرات الحادة التى تتكون لدى الاطفال من ازمات التفاعل بينهم وبين البيض .

هذا بالنسبة للاطفال - أما بالنسبة للمراهقين من المولدين فتأتى مشكلة الجنس في المكان الاول ، وتصبح حادة وملحة ، وخاصة في المجتمعات المختلطة بين البيض والزوج ، ففي بعض المناطق المتسامحة مثل الشمال في الولايات المتحدة قد يكون للطفل الملون عدد من الاصدقاء البيض يدعى الى منازلهم وحفلاتهم ، ولكنه بمجرد أن يبلغ بداية مرحلة المراهقة توحد في وجهه جميع أبواب البيض فلا يدعى الى منازلهم او حفلاتهم ، وذلك مصدره خوف الآباء البيض أن يحدث نوع من العلاقة قد يؤدي الى زواج فتى ملون من فتاة بيضاء .

ثم تترامق المشاكل على المراهق الملون وخاصة عندما يتعامل مع معلميه في المدرسة وزملائه وأصدقائه في الجوار ممن هم على صلة بعالم البيض ، فيتأكد لديه انخفاض قيمته الاجتماعية وأنه لا يمكن أن يكون في يوم ما صاحب مكانة من الدرجة الاولى . وهذا الاحساس لا بد أن يؤدي بذلك الفتى اليافع من أبناء المولدين الى ازمات عاطفية وانفعالية حادة تؤثر على سلوكه في ذلك

(1) Goodman, M., Race Awareness in young children, Addison-Wesley, 1952.

المجتمع الذى بدأ علاقته معه بالرفض والازدراء . ولنفرض جدلا ان هذا الفتى الملون قد تغلب على هذه الازمات المرحلية وتمداها بصورة او بأخرى ، فان هذا لا يعني نهاية مشاكله في مجتمع البيض ، فانه سوف يلتقى مرة أخرى بالتمييز العنصرى عندما يقدم على طلب العمل او الوظيفة التى اصبح مؤهلا لها ودرب من أجلها ، فسوف تكون الافضلية دائما للرجل الابيض (١) وقد يحرمه التمييز والتفريق العنصرى من ان يسكن في المكان الذى يحبه ونهغو اليه نفسه . وهكذا لا تنتهي مشاكل الرجل الملون بل تزيد وتتعدد كلما طال به الابد والاجل .

ويقول كاتز وبنيامين (٢) ان آذان الزوج في امريكا لم تسمع من البيض المتعصبين - وما اكثرهم - سوى نغمات التفوق والعظمة والسيادة التى تميز الرجل الابيض عن الرجل الملون حتى ان كثيرا من الملونين قبلوا هذه الحقيقة وآمنوا بها حتى انه - كما يقول الباحثان - اذا قدم الدليل التجريبي للرجل الملون على ان ذكائه وقدراته لا تقل على الاطلاق عن ذكاء وقدرات الرجل الابيض تردد كثيرا في فهم مضمون هذا الدليل ، بل انه يرفض كثيرا ان يقبله (وذلك في صورة شعورية او لا شعورية) .

واذا دققنا النظر فيما قاله كاتز وزميله نجد ان الفكرة التى سيطرت على الرجل الملون بخصوص ذكائه وقدراته انما نبعت من البيئة البشرية المحيطة به ، حيث لقن ايها من خلال عملية التطبيع والتنشئة غير المقصودة .

وهناك رد فعل متوقع لهذا - سواء على مستوى الشعور والارادة - او على مستوى اللاشعور - وهو ان يحس ذلك الرجل الملون بان هذه البيئة تكرهه وتحتامل عليه دون ما سبب او جريمة ، او كما يعبر عنه احد الزوجين في احد الاستفتاءات التى اجرتها مجلة النيوز ويك في ١٩٦٣ - « اننى اشعر بالحزن والقلق لاننى اعاقب طيلة حياتي على ذنب لم اقترفه ، فانا لم اختر ذلك اللون الذى يسبب لي المتاعب والمشاكل . »

وبحدتنا التاريخ ايضا عن تحامل البيئة البشرية على الملونين سواء في الولايات المتحدة الامريكية او في جنوب افريقيا او « مجتمعات اللعنة » كما تسميها حركات تحرر الزوج في كلا المجتمعين

فالعبودية والرق كان لهما اثر عميق في شخصية الرجل الملون ورثها جيلا بعد جيل رغم انه وفوق ارادته ، فلم يعترف نظام الرق في امريكا وجنوب افريقيا بالعبد كإنسان على الاطلاق : اى جرده من بشريته وانسانيته على جميع المستويات البيولوجية والمعنوية (٣) وهذا غير ما حدث في اسبانيا والبرتغال حيث كانت لهاتين الدولتين خبرة القرون في اعمال الرق من قبل اكتشاف العالم الجديد ، ولذلك تطورت فيهما الامور حتى اصبح للعبيد بعض الحقوق المحددة وان كانت محدودة .

واما بالنسبة لبريطانيا التى لم يكن لها خبرة اسبانيا والبرتغال فان نظامها في الرق الذى

(1) Hollander, E., and Hunt, R., *Current perspectives in Social Psychology*, Oxford, 1967, 157.

(2) Katz, I., and Benjamin, L., "Effects of White Authoritarianism in Biracial Work groups," *J. Abn. Soc. Psychol.*, 61, 1960.

(3) Elkins, S, *Slavery* Uni of Chicago Press 1959.

انتقل الى جنوب أفريقيا وروديسيا ثم تبنته امريكا في مستعمراتها لم يعترف بالعبد أو الرقيق الا كقطعة من ممتلكات سيده حتى من الناحية الشرعية والقانونية .

ويعقب ماكسويلاند (١) على ذلك بقوله ان الرق والعبودية في اى صورة وعلى اى صورة تقتل عند الرجل الملون الحاجة الى المعرفة والتحصيل والإبداع فبعد انتزاع « العبد » من بيئته الاصلية في افريقيا يوضع تحت ظروف مغايرة تماما ، حيث يكافأ بالاطعام أو الايواء اذا اظهر سلوك الطاعة والخضوع والخنوع ، والعكس اذا ظهر منه سلوك المبادأة أو التصرف الاستقلالى .

ولم يكن ذلك هو النتيجة الوحيدة للرق وأثره في شخصية الرجل الملون ، فهناك ما هو ابعد من ذلك ، فأصحاب العبيد من السادة كانوا يدفعون بهم الى صالة الزراد وخاصة الذكور منهم - دون مراعاة لى علاقة من اى نوع نشأت بين عبيد ذكر وامة من الاناث فلم يعترفوا - اى السادة - بزواج العبيد - وينبني على هذا أن يباع الابن المزداد ، وينشأ الطفل المولود بين يدي امة فقط ، وبالتالي يلتصق بها ذكرا كان أو أنثى ، وبذلك تتأثر شخصيته بشخصية الام وسلوكها ، وهذا امر له خطره على شخصية الطفل الذكر .

وقد نزع من امثل هذه الآثار قد تختفي بنمو الطفل واحتكاكه بغير الام من أعضاء المجتمع الخارجي ، ولكن للأسف لا نستطيع أن ندعم هذا الزعم ونقويه لأن ظروف الفقر والاملاق التي يعاني منها الملونون في امريكا وفي جنوب افريقيا متضاربة مع ظروف الهجرة والانتقال من مكان الى آخر دعمت ارتباط الطفل الملون والتصاقه بامه ، ومن ثم تأثرت شخصيته ببعض الخصائص الانثوية التي تؤدي في كثير من الاحوال الى الخضوع والانسحاب ، فهناك كثير من الدراسات تؤكد اهمية وجود الأب في تطبيع وتنشئة الاطفال الذكور اجتماعيا (٢ ، ٣) ، فبعض الامهات اللاتي يربين اطفالهن في غير وجود الآباء يبالغن في الرعاية والعناية بهؤلاء الاطفال وخاصة الذكور منهم. وتصل هذه العناية والرعاية الى حد التدليل البالغ الذى يتلف شخصية الطفل ويجعله دائما معتمدا على غيره .

ويمكن أيضا تدعيم هذه الفكرة - فكرة التصاق الطفل الملون بامه بأن نقول ان الرجل الملون - وخاصة من غير ذوى المهارة - لا يمكنه أن يجد العمل الثابت بنفس السهولة التي تجده بها الانثى من الملونين وخاصة كخادمة أو مربية أو عاملة نظافة في البيوت الخاصة ، ولذلك فان الاسرة تعتمد غالبا وربما بصورة شبة دائمة على دخل الام من عملها ، فتتجسد بذلك صورة الام كمصدر للرزق والعيش في المحتوى النفسي لاطفالها ، بينما لا يكون الحال كذلك بالنسبة للآب الذى يفقد عمله من حين لآخر .

ويتدخل عامل الهجرة والانتقال ليضيف الجديد الى هذه الصورة ويمعن في فصل الآب عن بنيه بغرض العمل أو كسب القوت وتقوم الام على تربيتهم تحت ظروف من الحياة غير طبيعية فينشأون على النمط والشكل الذى سبق أن تعرضنا له بالوصف والتعليق .

(1) McClelland, D.C. *The Achieving Society*, Van Nostrand, 1961.

(2) Bandura, A., and Walters, R., *Adolescent Aggression*, N.Y. Ronald, 1959.

(3) Mussen, P., and Distler, L., "Masculinity.....," J. *Abn. Soc.* 1959.

ولنا هنا تعليق آخر قد يكون ذا أهمية خاصة لما سميناه سابقاً « بمجتمعات اللعنة » وهو جملة كتبها هنري مايرز (١) نستعيرها بنصها :

" A nation established in the name of equality must keep the faith or lose its best excuse for being."

نستطيع أن نقول الآن أننا قد تعرضنا في شيء من التحليل لسلوك التحامل والتعصب من ناحية ما يمكن في خلفيته من اتجاهات ومعتقدات عنصرية كما أننا إشرنا أيضاً على هذا النحو إلى أصل هذه الاتجاهات والمعتقدات ونشأتهما وتطورهما وبقي إمامنا الآن أن نناقش أمرين كلاهما على جانب كبير من الأهمية أولهما الظروف والعوامل التي تساعد على بقاء واستمرار التحامل والتعصب بين جماعتين عنصريتين وثانيهما العوامل التي يمكن أن تساعد على تخفيف وتقليل حدة التوتر الناجم عن الاتجاهات والمعتقدات العنصرية .

فأما عن الأمر الأول وهو عوامل الإبقاء والأدكاء فيمكن أن نصنفها على الوجه التالي :

أ - عوامل تتعلق بالتركيب الاجتماعي لكل جماعة عنصرية على حدة .

ب - عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية .

ج - عوامل تتعلق بالمفومات الحضارية الخاصة بكل جماعة

أ - عوامل التركيب الاجتماعي : وهذه يمكن تحليلها على الصورة التالية : -

١ - الأذعان لمعيار التحامل والتعصب :

نريد أن نوضح شيئاً في بدء المناقشة وهو أن هناك ما يسمى بالجماعة الداخلية وما يسمى بالجماعة الخارجية ، فالأمريكي الأبيض يعتبر جماعة البيض جماعة داخلية بالنسبة إليه بينما يعتبر جماعة السود أو الملونين جماعة خارجية والعكس صحيح بالنسبة للأمريكي الملون فالجماعة الداخلية بالنسبة إليه هي جماعة السود ، وأما جماعة البيض فهي الجماعة الخارجية .

والأذعان لمعيار التعصب والتحامل الذي ينشأ في الجماعة الداخلية تجاه الجماعة الخارجية هو أول نواتج الطاعة الاجتماعية التي سبق الإشارة إليها كنتائج أيضاً من نواتج عملية التنشئة والتطبيع الاجتماعي .

ف عندما يتكون الانجاء العنصري والعقيدة العنصرية وتتوفر الشحنة الانفعالية العالية لانتاج سلوك التحامل فإنه يصبح من الضروري أن يتكون معيار خاص تكون وظيفته المحافظة على هذا المستوى من التحامل والتعصب .

وهذا المعيار الخاص لا يكون - في جميع الأحوال - صريحاً واضحاً ولكنه دائماً ما يختفي وراء عديد من القيم والمعايير الأخرى التي تنتشر في الجماعة .

ومن الدراسات التي أجراها بيتجر (٢) في جنوب إفريقيا حول مسألة المعيار الخاص

(1) Myers, H.A., Are Men Equal, the Meaning of American Democracy, Great Seal, N.Y. 1963 P. 153.

(2) Pettigrew, T.F. " Personality and Socio cultural factors in Intergroup attitudes, J. Conflict Resolut. 1958, 2.

بالمحافظة على مستوى التحامل والتعصب ضد السود ظهرت نتائج تؤيدنا فيما نذهب اليه من وجود هذا المعيار الخاص ووجوده مختلفا بغيره أو مختفيا وراء المعايير الأخرى . فقد عين الباحث درجة تعصب البيض في جنوب أفريقيا ضد السود مستخدما في ذلك مقياسا خاصا بالاتجاهات العنصرية ثم قسمهم (أى البيض) الى فئتين فئة شديدة التعصب والتحامل ضد الأفريقيين السود وفئة قليلة التعصب والتحامل . ثم عاد الباحث وعين درجة اذعان هؤلاء البيض ، وكانوا جميعا من طلبة الجامعة - للمعايير الاجتماعية ، مستخدما في ذلك مقياسا خاصا بالطاعة الاجتماعية وقسمهم مرة أخرى الى فئتين : فئة شديدة الطاعة والاذعان للمعايير الاجتماعية ، وفئة قليلة الاذعان ، ومما تلفت النظر أن الباحث وجد أن الفئة شديدة التعصب تكاد تكون هي بنفسها الفئة شديدة الاذعان للمعايير الاجتماعية .

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ربما كان الأمر أوضح من ذلك وخاصة اذا تكلمنا عما يترتب على هذه الطاعة وهذا الاذعان من آثابة أو عقاب ، حيث يمثل ذلك في نتائج الانتخابات الأمريكية وخاصة في الجنوب عند نجاح من يذكي نار التعصب والتحامل ضد السود ، ويؤكد استمرار التمييز العنصري وفشل من يحاول أن يستجيب لنداء خاص في نفسه بأن الانسان هو الانسان مهما اختلف اللون أو الجنس أو اللغة أو ما هو غير ذلك .

وواضح من ذلك أن عملية الاثابة والمكافاة عند الاذعان لهذا المعيار والعقاب عند الخروج عليه إنما سوف تعزز سلوك التحامل والتعصب عند افراد الجماعة الداخلية ضد افراد الجماعة الخارجية .

٢ - أنماط التفاعل الاجتماعي :

مما لا شك فيه أن أنماط السلوك والتفاعل بين الجماعات سوف تعزز موقف التحامل والتعصب ، وخاصة اذا كان الاتجاه العنصرى قد سبق وتكون وتدعم ، وهنا تقوم كل جماعة أو كل فرد بتفسير أنماط سلوك الجماعة الأخرى أو الفرد الآخر في ضوء هذا الاتجاه العنصرى أو العقيدة العنصرية ، فعلى سبيل المثال اذا ارتكب أحد الملونين في جنوب أفريقيا جريمة من الجرائم الاجتماعية فاننا نجد أن درجة التماسك والتعاطف بين البيض قد ارتفعت ردا على هذا النمط من السلوك ، وبالتالي فان هذا سوف يؤدي بالضرورة الى الاحتفاظ بمستوى تحامل البيض على الملونين كأحد ردود الفعل التي تحمي حدود جماعة البيض وقياسا على ذلك فان أى سلوك من جانب الملونين سوف تفسره جماعة البيض على أنه نمط خارج عن نوااميس المجتمع وبالتالي فهو ذنب وجريرة تستوجب الوقوف في وجهه ومما نعتبه . وربما تكون أيضا محققين عندما نسوق عكس هذه الصورة ، أى اذا كان الرجل الأبيض هو الذى ارتكب ذلك الخطأ ونصبت جماعة الملونين من نفسها حكما عليه وعلى ما يقدمه من تصرف وسلوك .

٣ - تعصيد الزعامات لمفاهيم التحامل والتعصب:

سوف يظهر زعيم أو أكثر في كل جماعة . ومن هؤلاء من يعتمد على مواقف الأزمات ليؤكد وجوده وقيادته ويرفع درجة تماسك افراد الجماعة من حوله . ومن المبادئ الأساسية في علم ديناميات الجماعة أن درجة التماسك الداخلى لأى جماعة من الجماعات ترتفع وتبلغ درجتها القصوى عند ظهور عدو خارجي يهدد كيانها ووجودها ، فقد يكون أعضاء الأسرة الواحدة في شغل شاغل من بعضهم البعض ولكنهم يتعاطفون ويتماسكون في حالة مرض أحدهم بصورة تهدد بكارثة أو فجيعة .

ولهذا السبب فإن الزعيم سوف يحرص الحرس كله على أن يجسم الخطر الخارجي ويجسده ويبرز صورته واضحة جليلة في التسع النفسي الاجتماعي للأفراد حتى يلتفتوا من حوله وفي حالتنا هذه - حالة الجماعات الداخلية والخارجية - ليس هناك خطر أشد وأعتى على البيض يعادل خطر الملونين ، ولا على الملونين يعادل خطر البيض . وبذلك فإن الزعيم سوف يؤكد جميع مفاهيم التحامل والتعصب من أجل بقائه وبقاء نفوذه وسلطته .

٤ - تعصيد البيئة لمفاهيم التحامل والتعصب :

كثير من مقومات البيئة الخارجية يساعد على استمرار التحامل والتعصب ويحفظ مستوى ثابتا من التوتر والقلق تتميز به شبكة العلاقات بين الجماعتين الداخلية والخارجية ، وأول هذه المقومات هي وسائل التواصل المنتشرة والمتداولة مثل القصة والسينما والراديو والتلفزيون والاعلان والأغاني والأمثال الشعبية المتداولة والصحافة والفكاهات وما الى ذلك .

ولا أعتقد أنني في حاجة الى كثير من الشرح والتوضيح في هذا المجال ، فجماعات الأقلية - مثل الزوج في أمريكا - يظهرون دائما في هذه الوسائل في ادوار حقيرة غير ذات أهمية أو تأثير وذلك كما سبق أن أسلفنا .

وربما كان من الطريف أن نسوق مثالا من الأمثلة الشعبية الدارجة في أمريكا بدل على الفرد الذي تتجهم فيه جميع الخصال السيئة أو بمعنى آخر شخص لا فائدة فيه ولا نفع - يقول المثل (لنجني يهودي وأعور)
A negro, a jew and one eyed Jack.

وأطرف من ذلك الفكاهة التي يروها الأمريكيون عن طالب ملون أراد الرئيس الراحل إيزنهاور أن يكرمه فدماه الى تناول الشاي معه في البيت الأبيض ، فذهب الطالب الملون واشترى كتابا يشرح أصول التعامل مع كبار الشخصيات من الناس ثم حفظه عن ظهر قلب . والتقى الطالب الملون بالرئيس حيث قدم له الشاي بنفسه فنهض الطالب واقفا وانحنى في ادب وقال « شكرا لك يا سيدي أو يا سيدي حسب ما تقتضيه الظروف » .

وهكذا فإن القصة المقروءة أو المثل الشعبي الدارج أو الفكاهة المتداولة بجانب كل وسائل الاعلام والاعلان سوف تساعد ولا شك على استمرار اتجاهات التحامل والتعصب وعلى حفظ المستوى المطلوب من التوتر والقلق .

ب - عوامل تتعلق بالعمليات النفسية الفردية :

وهذه يمكن توضيحها وتحليلها على النحو التالي : -

١ - الشعور بالإحباط :

لقد كان فرويد أول من ناقش في شيء من تفصيل العلاقة بين احساس الفرد بالإحباط أي احساسه بأنه لم يستطع تحقيق أهدافه واشباع حاجاته وبين لجوء الفرد الى نوع خاص من السلوك العدائي ، وقد أبد هذا الرأي عديد من الدراسات التي تلت فرويد ومدرسته ، فيقول دولارد وآخرون (١) أن العنصر الذي يسبب الإحباط غالبا ما يكون غير مناسب لأن يمثل هدف

(1) Dollard, and others, *Frustration and aggression*, New Haven, 1939.

الكراهية والعداونية ، وذلك لانه غالباً ما يكون سلطة أو قوة تفوق امكانيات الفرد الذي يحس بالاحباط ، وبالتالي فانه - اى هذا الفرد - يبحث عن كبش فداء يسلط عليه عدوانيته وكراهيته ، وغالباً ما يكون هذا الاخير ضعيفاً مسالماً .

فعلى سبيل المثال اذا تقدم رجلان احدهما ابيض والاخر ملون لوظيفة واحدة ، واخذ الحكم' بأسباب العدل والموضوعية وفضل احدهما على الآخر معتمداً في ذلك على الكفاءة فقط ، فان الرجل الآخر - وقد أحس بالاحباط لا يسلط عدوانيته وكراهيته على الحكم حيث انه قوة وسلطة بالنسبة اليه ، ولكنه سوف يتجه الى الفرد الآخر متحاملاً عليه .

وربما امكنا أن نوضح أكثر من هذا اذا اخذنا في اعتبارنا المستوى العام ، وحاولنا أن نفسر ما قاله فارس جلوب في مناظرته العامة في لندن - وقد سبق الإشارة الى ذلك من أن اليهود اضطهدوا في جميع المجتمعات تقريباً ما عدا المجتمعات العربية ، حيث يمثلون هم الآن دور المضطهد الظالم ، فقد كان لعمليات القمع الشديدة التي عانى منها اليهود في ألمانيا النازية أو في دول شرق أوروبا ، أو حتى في دول الغرب دور واضح في تكوين شعور عام بالاحباط تكون لدى اليهود نتيجة عدم تمكنهم من تحقيق مآربهم وأهدافهم ، ومما لا شك فيه أن هذه المجتمعات كانت هي السلطة والقوة بالنسبة لليهود ، فلم يستطيعوا أن يسلطوا عليها كراهيتهم وعدوانيتهم ، وبحثوا عن كبش فداء فوجدوه في شعب طيب مسالم غير عدواني .

ونقول اخيراً انه اذا كان الاحباط يسبب العدوانية فان السلوك العدواني الناتج سوف يحفظ للتحامل استمراره وثباته ، وتفسير ذلك أنه طالما أن السبب الأساسي في الاحباط لم يتمكن الفرد من ازالته فان الكراهية والتحامل سوف يعيشان دائماً من خلال بحث الفرد الدائم عن كبش الفداء .

٢ - الحاجات الشخصية :

قد يكون من الحاجات الشخصية للفرد والملحة عليه أن يصل الى درجة اجتماعية أعلى من تلك التي يشغلها ، ولا يمكنه أن يحقق هذه الحاجة ويشبعها الا اذا اتخذ من سلوك التحامل نمطاً مميزاً لسلوكه ونصره . فعلى سبيل المثال نجد أن بعض الناس الذين يريدون أن يرتقوا الى طبقة اجتماعية أعلى أبرزوا تحاملهم وتحيزهم ضد طبقة الخدم أو العمال البسطاء ، وفي ذهنهم تصور واحد هو أنهم لن يكونوا سادة الا اذا تحاملوا على العبيد .

وقد يكون من الحاجات الشخصية الملحة أيضاً حاجة الفرد للامن والطمانينة ، الامر الذي لا يتحقق الا اذا لفظ ورفض الاختلاط بأعضاء الجماعة الخارجية ، محافظاً بذلك على حدود آمنة مطمئنة بينه وبينهم ، وذلك عن طريق التعصب والتحامل .

٣ - الدين والمذهب :

- وهذا أمر يجب أن ننظر اليه على أنه مكون نفسى شخصى وعلى هذا الأساس ظهر اتجاهان رئيسيان في دراسة علاقة الدين والمذهب بموضوع التحامل والتعصب ، أولهما : يرى أن الدين يمحو فروق اللون والعنصر ، وانه أي الدين يأتي في المرتبة الاولى من حيث التمييز بين البشر ،

وقد تزعم هذا الاتجاه روكيش وآخرون (١) حيث قاموا بإجراء دراسة على مجموعة من البيض في الولايات المتحدة فسألوا الأفراد من أى الأنواع التالية يختارون أصدقاءهم : -

- ١ - شخص أبيض متدين
- ٢ - شخص زنجى متدين
- ١ - شخص أبيض متدين
- ٢ - شخص أبيض ملحد

ومن هذه الدراسة خرج الباحثون بأن الدين أهم من اللون .

والاتجاه الثانى يرى العكس أى أن اللون والعنصر أولاً ثم الدين والمذهب ثانياً ، أو بمعنى آخر كما يقول أحد البيض المتدينين « هؤلاء السود أصبحوا على ديننا لأننا أفضل منهم » وتزعم هذا الاتجاه تريانديس (٢) حيث انتقد دراسة روكيش وقال انها لا صلة لها بموضوع التعصب والتحامل ، بل تدور حول الصداقة والاختيار ، وبذلك استخدم وسائل أخرى لقياس التحامل والتعصب ، فوجد أن اللون والعنصر بآتيان في المركز الأول بالنسبة للتمييز بين الأفراد على ذلك الدين والمذهب .

وهناك دليل آخر يؤيد تريانديس فيما ذهب إليه ، وهو ما وصفه بتيجرو (٣) عن تجربته في جنوب الولايات المتحدة عندما قارن بين ستة أبعاد اجتماعية مختلفة ، حيث وجد أن : النساء أكثر تعصبا من الرجال - والمتدينين أكثر تعصبا من غير المتدينين - وذوى الطموح أكثر تعصبا من القانعين - وأعضاء الحزب الديموقراطى أو الجمهورى أكثر تعصبا من المستقلين - والشباب أكثر تعصبا من الشيوخ - وغير المثقفين أكثر تعصبا من المثقفين .

ج - عوامل تتعلق بالقومات الحضارية لكل جماعة :

وهذه العوامل تتركز غالباً في القيم الحضارية السائدة في الجماعة ، حيث يتحول الانجاء العنصرى شيئاً فشيئاً ناحية الثبات والاستقرار ، فيصبح جزءاً من الأيديولوجية الحضارية للجماعة التى هى عبارة عن الكل المتكامل من الأفكار والاتجاهات والمعتقدات والقيم وهذه الأيديولوجية في هذه المجتمعات - مجتمعات التمييز العنصرى - تذكى لهب التعصب والتحامل ، إذ ربما قال الجيل الحالى « هذا ما وجدنا عليه آباءنا » فلم يكن لهم سبيل الى التغيير أو التبدل ، لأن هذه هى فكرة الجماعة التى اتخذت صفة التقديس والاحترام . ومرة أخرى لا نريد أن نكرر الاتهام لعملية التطبيع والنشئة إذ أنه واضح ثابت ، فهي المسئولة أصلاً وأساساً عن تكوين هذه الأيديولوجية واحاطتها بالحدود الفاصلة المقدسة .

والامر الثانى الذى لا بد من مناقشته أيضاً هو العوامل والاسباب التى يمكن أن تأخذ بها لتخفيف حدة التحامل والتعصب .

ولنبداً هذه المناقشة فنقول انه طالما أن المسئولية الكبرى في هذا المجال تتعلق بالعملية الاساسية في انشاء البشر وتعليمهم وثقيفهم وتحضرهم - أى عملية التطبيع الاجتماعي - فانه يمكننا أن نقول بلا تردد ان السبيل الوحيد لازالة وتعطيل الاتجاهات والمعتقدات العنصرية وما

(1) Rokeach, M, **The Open and closed Mind**, N.Y. basic books 1960.

(2) Triandis, E.P., "a note on Rokeach's Theory of prejudice," **J. Abn. Soc. Psychol** 1961, 62.

(3) Pettigrew T.F., "Personality and Socio cultural Factors", **J. Conflict Resolut** 1958.

يترتب عليها من تحامل وتعصب هو عملية تطبيع اجتماعي صحيحة سليمة يقوم بها ويشرف عليها أفراد اصحاء أسوياء اجتماعيا ونفسيا ، ومن المبادئ الهامة والاساسية لعملية التطبيع الاجتماعي الصحيحة هو أن نؤمن أولا أنها اى عملية التطبيع ليست بسيطة ، ولكنها معقدة ومتعددة الجوانب والزوايا ، وبالتالي فإننا لنستطيع أن نقترح حلا وحيدا أو نموذجا محددا لما يجب أن تكون عليه عملية التطبيع ، ولكنه لا بد أن نقول أنه إذا أريد حل صحيح لمشاكل هذه العملية فلا بد أن تعالج جميع الجوانب والاطخاء في وقت واحد ، حتى يمكننا أن نتوقع تغييرا يمكن تقديره والاحساس به ، فعلى سبيل المثال يجب أن تعالج إخطاء القوانين العنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية أو في جنوب إفريقيا في نفس الوقت الذى تتعدل فيه خطة وسائل الاعلام ومحتواها ومناهج التعليم وفلسفته وأأسسه ، وبالتالي فإنه يصبح من المتوقع في هذه الحالة - وفي هذه الحالة فقط - أن نلاحظ تغييرا في العلاقات الاجتماعية بين الجماعات العنصرية كما يجب أيضا أن نكون واقعيين في أحداث هذه التغيرات المنهجية أو تلك التى تتعلق بالمحتويات ، فلا يكون مرجعنا في التفكير هو المثالية الكاملة حيث نتصور أن ندرب جميع الإحساس والجماعات العنصرية في جماعة واحدة بلا حدود أو فواصل من الناحية المادية ، ولكن من الإحدى أن تهتم أصول عملية التطبيع الاجتماعى سواء من طريق وسائلها المقصودة أو غير المقصودة بتوضيح معنى الجنس والعنصر توضيحا علميا موضوعيا دقيقا ، مع إبراز الظروف والملايسات التاريخية التى أحاطت وتحيط بكل جماعة عنصرية ، وهذا يعنى اذابة الحدود والفواصل العنصرية بصورة معنوية عندما تأتى العقيدة التى يمكن أن تعتنقها جميع الإحساس والعناصر في المكان الاول .

ومن المبادئ الهامة والاساسية أيضا لعملية التطبيع الاجتماعى الصحيحة أن تقوم على فكرة الانتشار والانساع ، وليس على المحلية الضيقة التى تكون عند الطفل ، ومن ثم الفرد البالغ نوعا من اللحن الملقى والفكر الجامد فلا يصبح من الممكن تغيير اتجاهه أو اقناعه بفكرة جديدة .

وتحقيقا لهذا المبدأ - يجب أن تعتنى عملية التطبيع في أى جماعة من الجماعات ليس بحضوراتها النوعية فقط ، بل تمتد الى حضارات الجماعات الأخرى وخاصة التى تقترب منها ماديا أو معنويا ولكن هذا الاهتمام موضوعيا منصفا ، فلا يكون اهتمام البيض بحضوراة الزنوج مبنيا على إبراز دور الخرافة والبدائية في حياتهم أو معنى مثلث التجارة فقط (نقل العبيد من أفريقيا) . بل يجب أن تهتم أيضا بفضل العبودية عن اللون وأن تبرز امكانية القدرة والإبداع عند جميع الإحساس والألوان .

وتحقيقا لهذا المبدأ أيضا يجب أن تهتم عملية التطبيع بفرص اللقاء وتبادل الخبرة بين أعضاء الجماعات العنصرية ، وذلك تحت الظروف الملائمة والتى تتيح تكوين الاتجاهات الموجية عند كلا الجانبين ، فلا يكون هناك لقاء بين مجموعة من المثقفين من البيض ومجموعة من المزارعين السود ، فانه وأن توفر لدى الفرد المثقف أن يفهم المزارع بظروف حياته وامكاناته فان المزارع الاسود سوف لا يفهم المثقف الأبيض من أى ناحية من نواحيه .

كما يجب أن تهتم عملية التطبيع أيضا بنشر المعلومات الصحيحة وغير المشوهة أو الموجهة توجيهها سلبيا خاصا عن الجماعات العنصرية الأخرى حتى تتاح الفرصة لأعضاء الجماعة لتكوين المعرفة الصادقة عن أعضاء تلك الجماعات وعن عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم .

ومن المبادئ الهامة والاساسية الأخرى لعملية التطبيع الاجتماعى الصحيحة أنها عملية ليست قصيرة الأمد أى أنها لا تأخذ في حسابها الحاضر فقط بل يجب أن ننظر دائما بعين التنبؤ الى المستقبل إذ أنها عملية دائمة ومستمرة ومتصلة الحلقات .

وتحقيقاً لهذا المبدأ يجب أن تهتم عملية التطبيع بمستقبل الطفل بقدر اهتمامها بحاضره فتعده للغد من ناحية الفكر والاتجاه والقيمة والمعتقد ، وبذلك تبني له طريق الاتصال بالحضارات الأخرى ليتفهم أسسها ومبادئها ويتعرف على قوانين تطورها ونموها وهو في ذلك ناقد علمي موضوعي . وربما كانت هذه هي أهم النقاط جميعاً ، فإن تكوين الاتجاه العلمي الموضوعي هو بمثابة تحصين ضد تكوين اتجاهات التحامل والتعصب . وتكوين الاتجاه العلمي لا يحتاج إلى تفهم النظرية والمبدأ بقدر ما يحتاج إلى الممارسة والمران .

وتحقيقاً لهذا المبدأ أيضاً يجب ألا تتوقع الجماعات العائد السريع من أبنائها كمكافأة لها على تطبيعهم وتنسبهم اجتماعياً وحضارياً ، بل يجب أن تعطيههم الفرصة للاشتراك في حضارات وثقافات أخرى . وتحقيقاً لهذا المبدأ أيضاً يجب أن تعمل عملية التطبيع الاجتماعي على إبراز الأهداف الانشائية الأصلية التي تسمو فوق كل جماعة عنصرية بحدودها الضيقة ، وذلك من أجل تدريب أفراد كل جماعة لأن يكونوا أعضاء بصورة أو بأخرى في مجتمعات أوسع وأشمل مما يعيشون فيه حالياً وبذلك تكون أي عملية التطبيع قد أكدت دوامها واستمرارها واتصال حلقاتها .

ويبدو بذلك أن الأمر شاق وعسير ، وأن الطريق صعب وطويل ولكن لا بد أن يكون هناك أمل في التغيير ، فإن رحلة الألف ميل تبدأ دائماً بخطوة واحدة .

خاتمة وتعليق :

لقد ادخرت بعض نقاط المناقشة إلى هذه الخاتمة حتى أشعر وأنا بصدد الانتهاء من هذه الدراسة كما لو كنت مقبلاً عليها من جديد .

فقد وضع من تيار المناقشة السابقة وخاصة في تحليل العلاقة بين عملية التطبيع الاجتماعي وبين سلوك التحامل والتعصب أن معظم مجتمعاتنا العالمية المعاصرة تعاني من هذه الأزمات ، سواء بصورة مفتوحة واضحة ، كما هو الحال في جنوب أفريقيا وروديسيا والولايات المتحدة الأمريكية وما بقي للبرئغال من مستعمرات . أو بصورة مغطاة ولكن لها رائحة تفوح كما هو الحال في بعض المجتمعات الغربية الأخرى مثل المجتمع الانجليزي أو المجتمع الألماني .

وقد يتبادر إلى الذهن أن عنايتنا في هذه الدراسة قد اقتصرنا على التحامل والتعصب ضد السود أو غيرهم من الأقليات الأخرى في أمريكا وجنوب أفريقيا ، ولكن في حقيقة الأمر هناك صور كثيرة أخرى من التحامل والتعصب كنت أود أن أعالجها بالمنهج العلمي الذي أعتقد أنني التزمت به خلال المناقشة والتحليل ، ولكن ما كتب عن هذه الصور من التحامل والتعصب لا يعطينا الفرصة لذلك ، فعمظمه انطباعات شخصية أو ملاحظات عابرة لا تتوافر فيها العلمية الموضوعية .

ومن أهم هذه الصور : التحامل والتعصب بين الروس والأمريكان وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة (أي بعد الحرب العالمية الثانية) وما كتب في هذا مجرد انطباعات شخصية أو ملاحظات لبعض الرحالة الأمريكيين في روسيا أو الروس في أمريكا . ولو أنه معلوم ولا شك أن ما بين النظام الشيوعي والنظام الرأسمالي قد يؤدي إلى التحامل والتعصب .

وكذلك المسلمون في روسيا كإقلية عنصرية فلم يكتب عنهم إلا القليل وحتى هذا القليل كتب من وجهة نظر غير محايدة (١) .

(1) Wheeler, G., *Racial Problems in Soviet Muslim Asia*, Oxf. Uni. 1967.

وكذلك العرب في اسرائيل كمواطنين من الدرجة الثانية ، فلم تتوافر لدينا المعلومات العلمية الموضوعية عنهم حتى يمكن إبراز هذا الموضوع الذى هو على جانب كبير من الأهمية .

ونعود فنسال في هذه الخاتمة « هل يمكن لنا أن نعتز بفشل عملية التطبيع الاجتماعي على الصعيد العالمي ؟ حيث أن نواتجها كما نرى ونشعر ونحس وخاصة منذ بداية عصر التكنولوجيا الحديث أصبحت تؤكد ذلك .

وهل هناك طريق لاصلاح ما أفسدته أيدي أجيال سابقة لهذه الأجيال الناشئة ، أو بمعنى آخر أكثر دقة وصراحة هل من سبيل لاصلاح ما أفسدته أيدينا نحن ؟؟ ..

لقد سبق أن أشرنا الى ذلك في سطور سابقة وخاصة عندما حاولنا أن نناقش العوامل التي من شأنها أن تخفف حدة التحامل والتعصب ويمكن أن نعود اليها مرة أخرى عندما تؤكد أهمية تدريب هذه الأجيال الناشئة على الطريقة العلمية الموضوعية في التفكير وفي اتخاذ القرارات وفي فهم وقبول الآخرين . ان الطريقة العلمية هي التي سوف تكون عند الفرد اتجاها علميا وقيمة علمية تمكنه من الحكم على الأشياء حكما موضوعيا مجردا بعيدا عن الهوى والذاتية ، وربما كان المثال الذى أريد أن أسوقه هنا قاسيا بعض الشيء وهو قصة يرويه ويندر بها الملونون في أمريكا ، فقد حدث في يسوم أن تقابل البيض والزوج في إحدى الولايات ، وجرح من الجانبين عدد كبير ، منهم من نقل الى المستشفى وكان بحاجة ماسة الى عملية نقل الدم . وكان الجريح أبيض ولم تنفق فصيلة دمه الا مع فصيلة دم ممرض زنجي ، فامر الطبيب وهو أبيض بنقل الدم لانقاذ الجريح ، ولكن الممرضة المشرفة على ذلك - وهي من البيض أيضا - احتالت حتى كسرت الزجاجاة التي أعطاها من دمه متبرعا ذلك الممرض الزنجي ، وتركت الجريح يموت ، وتكتمل القصة عندما نقول الممرضة عند حسابها « انني لم أستطع أن أرى دم هؤلاء الأشقياء يختلط بدم السادة من البيض ... » .

وواضح أن الطبيب أبيض ، ولكنه يتمتع بالاتجاه العلمي والقيمة العلمية ، وواضح أيضا ان الممرضة من البيض ، ولكنها اتخذت قرارا بعيدا عن الموضوعية كل البعد متأثرة في ذلك بالذاتية والهوى .

وفوق الطريقة العلمية في التفكير تأتي العقيدة التي يمكن أن تعتنقها جميع الألوان والأجناس البشرية ويشعرون جميعا في ظلها بالانتماء الى الأصل الواحد والجدور الواحدة فالاسلام والمسيحية ، وهما من أبرز الديانات التي ملأت العالم حبا وطمانينة ، قاما على التسامح وتقبل الآخرين مهما كانت أوائهم وأجناسهم ، بل وأديانهم أيضا ، فالكل الى الله وإلى الله يعود ..

فهل نحن في حاجة الى مسيح آخر أو محمد آخر حتى تنتهي أزمات التعصب والتحامل التي تشعل نار الخوف والقلق والفرع في شعوب بأكملها من حين لآخر ؟ ..

اعتقد ان المسيح ومحمدا هما ما تركاه من تراث وتعاليم ..

ولا أجد خيرا من هذه القصة الطريفة لأختتم بها هذه الدراسة وهي قصة ذلك العبد الأسود الذى كان يعمل في بناء كنيسة حتى أزهقه التعب والنصب فلجأ الى داخل المبنى ونام ، وهنا أبقظه السيد الأبيض في غلظة وقسوة قائلا له ... « أيها الغبي ألا تضجل من نفسك كيف تنام في مكان يوجد فيه الرب ؟ ... » .

فقال العبد : « دلى يا سيدى على مكان لا يوجد فيه الرب وأنا انام فيه » .

من المراجع

1. Backman, C, "Origins of Prejudice and Discrimination," in *Social psychology*, 1964
2. Barker, R G, and Wright, H F, *Midwest and its children*, Evanston III, Row, Peterson & Co, 1954
3. Bogardus, E S, "Measuring Social Distance", *J. App. Social*, 1925 b, 9
4. Bogardus, E S, *Immigration and Race Attitudes*, Boston Heath, 1928
5. Bogardus, E S, "Changes in Racial Distances," *Int. opin. attitude Res.*, 1947, 1, No 4
6. Brown R, *Social Psychology*, Col McMill 1965, P 193
7. Chein, I, "Some considerations in combating intergroup prejudice," *J. educ. Sociol.*, 1946, 19
8. Child, L I, in *Hand book of Social Psychol.* Ed G Lindzey, P 655, 1954
9. Crandall, S, Orleans, A, Preston & Rabson, *Child Develop* 1958, 29, 429-444
10. Deutsch, M, and Collins, M, *Interracial housing*, Uni Minnesota, 1951
11. Dollard, J and others, *Frustration and Aggression*, N Haven 1939
12. Dudycha, G, ,, The attitudes of college students toward War and the Germans " , *J. Soc. Psychol.*, 1942, 15
13. Elkins, S, *Slavery.*, Uni of Chicago Press, 1959
14. Goodman, M, *Race awareness in young children*, Addison-Wesley, 1952
15. Hollander, E, and Hunt, R, *Current perspective in Social Psychology*, Oxford, 1967, 151-157
16. James, H E O, *Lectures in Social Psychol.*, 1961, London Uni.
17. Jame, H E O, and others, *A Series of Unpub. theses*, London Uni Ins of Educ 1959---1964
18. Katz, D, and Braly, K, "Racial Stereotypes of 100 college Students", *J. Abn. Soc. Psychol.*, 1933, 28
19. Katz, I, and Benjamin L, ,, Effects of White Authoritarianism in Biracial Work Groups," *J. Abn. Soc. Psychol* 1960, 61
20. Kuo, Z Y, "The Genesis of the Cat's Response to the Rat ", *J. Comp. psychol.* 1930, 11, 1-30
21. Kutner, B, and others, "Verbal attitudes and Govert Behaviour " , *J. Abn. Soc. psychol.*, 1952, 47
22. Lambert, W W, and Lambert, W E, *Social Psychology*, Foundations of Modern Psychology series, PP 7-27
23. La Piere, R, "Attitudes US Actions ", *Soc. Forces*, 13, 1934
24. Logan, R, *The Negro in American Life and Thought*, Nadir, NY 1954
25. McClelland, D C, *The Achieving Society*, V N 1961

26. Miller, N., and Dollard J., **Social Learning and Imitation**. N. Haven, 1941.
27. Mussen, P., and Distler L., „Masculinity Identification and Father-son Relationships “**J. Abn. Soc. Psychol** 59, 1959.
28. Myers, H. A., **Are Men Equal, The Meaning of Amar democracy**, Great Seal, N.Y. 1963, P. 153.
29. Pettigrew, T. F., “ Personality and Socio cultural Factors in Intergroup attitudes ”, **J. Conflict. Resolut.** 1958, 2, 29-42.
30. Pettigrew, T. F., **A profile of the Negro American**, V. Nostrand 1964.
31. Rokeach, M., **The Open and Closed Mind**, N.Y. basicbooks, 1960.
32. Schein, E. H., **Psychiatry**, 1956, 149-172.
33. Seago, D., “ Stereotypes before Pearl Harbor and after ”, **J. Psychol.** 23, 1947.
34. Sears, R., and others, **Patterns of child Rearing**, Evanston III, Row, Peterson, 1957.
35. Sears, R., in **J. Abn. Soc. Psychol.** 1961, 63, 466-495.
36. Secord, P., and Backman C., **Social Psychol.** McGraw Hill, 1964.
37. Simpson, G. and Yinger, J., **Racial and Cultural Minorities**, N.Y. Harper, 1958.
38. Sinha, A., and Upadhyaya, O., “ Stereotypes of male and female students,,,,,,,,, ”, **J. Soc. Psychol.** 1960.
39. Tagiuri, R., and Petrullo, L., **Person perception and Interpersonal Behaviour**, Stanford Univ Press, 1958.
40. Triandis, E. P., “ a Note on Rokeach's Theory of prejudice ”, **J. Abn. Soc. psychol.** 1961, 62.
41. Wheeler, G., **Racial Problems in Soviet Muslim Asia**, Oxford Uni. Press, 1967.
42. Whiting, B., **Six Cultures, Studies of Child Rearing**, N.Y. 1963.

★ ★ ★

الإيمان بالله في عصر العلم

(٥٠) محمد عبد الهادي أبو ريدة

تمهيد :

كل من نظر في اشياء هذا العالم ولاحظ مايجرى فيه من حدوث وتغير وزوال ، سواء كان الناظر انسانا بنائيا يتبع ميلا فطريا للعقل البشرى أو مفكرا مثقفا يتبع طريقة التفكير العلمى والفلسفى ، خطر له أن يكون وراء ما يشاهده من حدوث وتغير وزوال قوى فاعلة مدبرة ، وكان ذلك بمقتضى مبدأ في العقل البشرى هو مبدأ العلة الكافية Principle of Sufficient Reason (1)

والعقل البشرى ، في تفسيره للاشياء ، لم يقف عند تحليل الظواهر والاحداث الجزئية ، كل منها على حدته ، ولا هو اكتفى بالرجوع الى المؤثرات القريبة المباشرة ، بل هو ، بفضل ترقيه في التفسير وبسبب ملاحظة الارتباط بين الاحداث والظواهر ، توصل الى ضرورة وجود علة واحدة يرجع الى فعلها أو تأثيرها كل شيء .

* الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة استاذ الفلسفة الاسلامية ، ورئيس قسم الفلسفة والاجتماع بجامعة الكويت كان وكلاء لكلية الآداب بجامعة مين شمس . له عدة كتب مؤلفة و مترجمة في الفلسفة الاسلامية .

(١) اذا رأى الانسان شيئا أو حدثا فإنه يفترنه يسأل عن سببه ويبحث عن حقيقته ، وكل العلم قام على هذا الاساس . وقد اعتبر ليبنتز Leibnitz الفيلسوف الالمانى (١٧١٦) القول بالعلة مبدأ فكريا رئيسيا ، ووضع صيغته على هذا النحو : « لا واقع يمكن أن يكون حقا أو موجودا ، ولا حكم يمكن أن يكون حقا ، الا وتكون هناك علة كافية لكونه كذلك لا على خلافه ، وان كانت العلة في الغالب لا يمكن أن تكون معروفة لنا » (Monologie 32)

ومع أن هذا المبدأ يشير الى العوامل الموجودة في العالم الواقع تحت حواسنا ، فإنه مبدأ صادر عن العقل ، وكل مبادئ الفكر من شأنها أن تنطبق على شيء ما ، حتى على العقل نفسه ، ومع ذلك فهي عقلية . والعقل يتجاوز الحس ويحكم عليه ، لأن هذه هي مهمة العقل .

ومع أن آراء المفكرين في كلامهم عن علة الانشاء قد تنوعت ، فإن الغالبية الساحقة منهم رأوا انها علة غير مادية (١) وغير مشابهة لما نراه في هذا العالم ، وانها علة عاقلة ، وأضافوا لها من صفات الكمال بحسب ما تخيلوا ، على تفاوت حظوظهم من سمو في التفكير ومن توفيق في اصابة الحق ، ومقدرة على التعبير عنه .

ورأت غالبية المفكرين ايضا ان علة العالم ، الى جانب كونها المصدر الذي يفسر ظهور الموجودات هي أيضا رمز القيم ومصدرها . هي حق وخير ، واليها يرجع كل حق وخير . واليها يستند نظام الاخلاق في هذه الحياة .

وأطلقت على تلك العلة عبارات كثيرة ، كما سنرى ، وسميت بالاسم الذي يقابل كلمة الاله ، في اللغة العربية .

وهكذا أصبح القول بوجود الاله هو التفسير الكامل لهذا العالم ، والعماد الذي تقوم عليه القيم الخلقية ، واستقرت في القلوب طمأنينة نشأت عن ثقة الانسان بنظام العالم ونظام الحياة ، ومن شعوره بما يرضى حاجات روحه ويحقق آماله ، وصار مفهوم الالهية محور كل تفكير فلسفي والفكرة العليا في العقل البشري .

وكان الوصول الى هذه الفكرة ثمرة لمحاولات العقل الباحث عن الحقيقة ، وهذا أدى الى ما سمي « علم الربوبية الطبيعي » Natural Theology أو « علم الربوبية الفلسفي » Philosophical Theology ، أي الذي تكون عند الانسان المعتمد على ماله من ملكات النظر ، والذي صارت له صورة واضحة على يد فلاسفة اليونان (٢) ، وذلك في مقابل تصورات أخرى للالهية ، خصوصا علم الربوبية المبني على الوحي الالهي والبحث فيه .

وبقدر ما تنوعت آراء الفلاسفة وأهل الأدیان فيما يتصل بالاله وعلاقته بهذا العالم ، تنوعت في بيان الأدلة على وجوده . وبعض ذلك كان راجعا الى تنوع وجهات النظر في طبيعة هذا العالم نفسه .

والناظر في ذلك كله يتبين مقدار ما بذله العقل البشري من جهد في محاولة معرفة الحقيقة ، ومقدار عظم هذه الحقيقة ، سواء فيما يتعلق بمصدر العالم أو بالعالم نفسه .

ولا عجب أن يتحير العقل البشري ، الذي تقيد قيود كثيرة ، في تصووره للكائن الذي لا يشبه شيئا معروفا له ، وأن تقصر ملكاته عن الاحاطة بكنهه ، بل بكنه ما صدر عنه من أشياء لا نعرف حدودها ونكاد لا نعرف شيئا عن حقيقتها .

(١) ان الماديين الذين يزعمون أنه لا موجود الا المادة التي نشاهدها قليلون جدا بين المفكرين ، وهم في الحقيقة ، ليسوا اصحاب مذهب في تفسير الكون ، بل اصحاب رأى في طبيعة الوجود ، وهو رأى سطحي تعسفي وغير نقدي ، لان المادة كما نراها لا تفسر شيئا ، وليست علة حقيقية لشيء . وهذا سيتبين من كلامنا فيما يلي . والمذهب المادى « لم يخرج قط فيلسوفا من الطراز الاول » (راجع مكتبه A E Taylor في E.R.E دائرة معارف الدين والاخلاق ، مجلد ١٢ ، ص ٦٦٢ ، ج ١ .

(٢) كان التدين سابقا على التلغسف ، وقبل ظهور الفلاسفة اليونان كانت هناك ديانة منزلة معروفة وأخرى غير منزلة . ولا شك أن الفلاسفة اليونان عرفوا ذلك وانطبعت عقولهم بالكثير منه خصوصا افلاطون ، لكن اليونان كانوا بوجه عام ، في تصورهم للالهية وكلامهم عنها ، يعتمدون على الملكات الفكرية الطبيعية .

والمهم أن البحث في الإله أجل موضوعات النظر وأعضائها ، وأنه لم يَخُلْ مذهب فلسفي أو علمي من تناوله بالبحث . وكانت محاولات إثبات وجود الإله أكبر ما شغل علماء الأديان ، ومن أهم ما تعرض له الفلاسفة والعلماء على السواء .

ومرجع ذلك إلى الأهمية الكبرى للموضوع في ذاته وإلى ما يترتب على الاعتراف بوجود الإله ، أو الإنكار له ، من نتائج نظرية وعملية تتوقف عليها قيمة كل شيء .

ومع أن الأمم ذات الحضارة الفكرية بوجه عام ، وجميع أهل التفكير العميق المتزن ، متفقون على القول بصانع قادر حكيم ، صدرت عنه الأشياء ، وهو يدبرها على مقتضى الحكمة ، فإن الأمر لم يَخُلْ من أفراد بنكرون وجود هذا الخالق ، ويجدون من ينخدع بأقوالهم . وهم في الأغلب من غير المحققين في العلم بهذا العالم ، أو من الناكسين عن الاستجابة لما يطلبه العقل من تفسير نهائي وصحيح وشامل للكون والحياة ، أو من المخالفين للحق على علم به ، أو الذين لا يريدون أن يسيروا في تفكيرهم وحياتهم بحسب ما تقتضيه المعرفة بالإله وحكمته ، أو المتظاهرين بكياسة زائفة ، أو الغلوين على أمرهم ، أو نحو ذلك من ظروف الإلحاد وأسبابه التي لا حصر لها .

ونظرا لأن الاستدلال على وجود الإله الحق ، سواء تفكر الإنسان في الكون أو رجع إلى التفكير في نفسه ، أشبه بالاستدلال المباشر الذي لا يدفع أساسه أو تنتجته إلا مكابر معاند لحكم العقل ، فإنه يمكن الشك في إخلاص المتكربين لوجود الله فيما يقولونه ، كأنهم يجحدون بشيء يؤمنون به في قرارة نفوسهم .

ولكن لما كان الكلام في إثبات وجود الله ، في الحقيقة ، تفسيراً للعالم وسيندأ للقيم ، فإن الموضوع يصبح بالضرورة نظرية علمية فلسفية من الطراز الأول ، ويتجلى ذلك من كلام العلماء المحدثين عن وجود الله .

ولما كان الإيمان بالإله الحق هو أساس العقيدة في الأديان المنولة فإن المفكرين المؤمنين سلكوا في اتبائهم لوجوده طريق العلم والفلسفة . ومما سهل ذلك في بعض الأديان ، وهو الإسلام ، أنه بنى الإيمان بوجود الله على أساس النظر العقلي في الكون والإنسان .

وعلى هذا فإن ذكر الأدلة على وجود الله ، سواء جاءت على لسان العلماء والفلاسفة أو المؤمنين العلماء المتفلسفين ، هو ذكر الأدلة التي صدرت عن العقل الإنساني من وحى تفكيره في مشكلة هذا العالم والوجود بوجه عام .

وهذا لا يتعارض مع استنارة العقول بالهدى الذي جاء من عند الله وكان للعقل ميزانا وحافظا من الزلل في الحق الذي هو مصدر كل حق .

ومن الطبيعي لمن يتناول المشكلة أن يراعى الترتيب التاريخي ، فيبتدىء بالمفهوم الفلسفي للالهية والأدلة الفلسفية عليها ، لأن ظهور هذه الأدلة كان سابقا على ظهور أدلة المتفلسفين من علماء الديانات المنزلة من النصارى والمسلمين (١) .

(١) مع أن اليهودية أقدم من الفلسفة فإنه لم يظهر بين اليهود ت فلسف إلا بعد ظهور الفلسفة اليونانية بقرون كثيرة ، وكان ذلك على يد فيليون الإسكندري (٣٠ ق.م - ٥٠ م) . لكننا نجد عنده نظرا عقليا وتفسيرا علميا فلسفيا لهذا العالم ، ولأدلة نظرية لأليات وجود الله ، بل نجد عنده تأويلا رمزيا للتوراة ونزعاً روحية صوفية ، فيها عناصر الأفلاطونية مع دفاع عن الدين . أما فلاسفة اليهود الكبار من أول نشوء التفكير الفلسفي بين اليهود إلى ظهور موسى من ميمون (ت ١٢٠٤م) فإنهم نيفوا في ظل الحضارة العربية الإسلامية ، وهم ينتهون من الناحية الفلسفية إلى التيارات الكبرى في التفكير بين المسلمين .

أن بدايات « علم الربوبية الطبيعي (أو الفلسفي) » ، وكذلك ظهور الأدلة النظرية لاثبات الإله تعالى ، كانت عند فلاسفة اليونان (١) ، ، وأن كانت فكرة الألوهية قد كانت معروفة من قبل ، خصوصا عند المتتبعين للديانات المنزلة .

وأول ما نجد ذلك عند سقراط (ت ٣٩٩ ق . م) الذي تدل محاورات أفلاطون على إيمانه بالله حكيم كان يشعر بأنه ، بطريقته بالتفكير وبأسلوب حياته ، يستجيب لنداء منه ، كما تدل روايات على أنه كان يستدل على وجوده مستندا إلى ما في هذا العالم من نظام واحكام ، فهو في تاريخ الفلسفة في الغرب أول ممثل لوجهة نظر تليولوجية أى غائية (Teleological Conception) فيما يتعلق بالكون والانسان .

فاذا نظرنا في مصنفات أفلاطون ، خصوصا « الجمهورية » و « القوانين » وبعض محاوراته مثل : Theaetetus, Timaeos, Euthyphron, Phaedros, Politicos, Phaedon وجدنا محاولات جديده ذات صبغة فلسفية - دينية لبيان فكرة الألوهية واقامة الأدلة على وجود الله ، ووجدنا بيانا لخيرية الإله التي ينبني عليها نظام الأخلاق ، ولقبول هذا العالم باعتباره خير ، لصدوره عن إله خير ، وذكر أفكار مثل : أن الإله هو « الراعى » وأن البشر «غنمه» ، وأن نفوس الاختيار في يده ، وهى تصير إليه بعد الموت . . .

ومن أدلة أفلاطون على وجود إله ، الدليل الموجود في الكتاب العاشر من « القوانين » ، وهو مبني على ظاهرة الحركة ، خصوصا الحركة الدائرية المنتظمة التي تتجلى في حركات الأجرام السماوية والتي لا يمكن ، بحسب تصور أفلاطون ، أن تكون صادرة الا عن نفس لها حركة ذاتية بها تحرك تلك الأجرام . وإذا فهناك نفوس هى علل فاعلة ، ولما كان فعلها يجرى على نظام فهى علل عاقلة . وأفلاطون يطلق في كلامه عنها لفظ Theoi (= آلهة) ، لكنه كان في ذلك ، كما يرى بعض العلماء (٢) يعبر عما يناسب التصور الشعبي عند اليونان . أما هو فكان يرى ، كما يدل كلامه في محاوره طيمائوس ، أن الإله واحد ، بدليل أن العالم واحد وأنه منظم .

وقد يمكن الاستدلال على ذلك بما يقوله أفلاطون عن مثال الجمال ومثال الخير في كلامه عن عالم المثل المغارق لهذا العالم المحسوس .

فمثال الجمال فوق كل وصف ، وهو أزلي أبدي ، ومصدر كل الجمال المتفرق في الأشياء ، وهو منتهى ما يمكن أن تنزع إليه الإرادة الانسانية (٣) .

ومثال الخير في قمة عالم المثل ، فوق كل وصف ، وهو منتهى ما يمكن تعقله : « هو الذى يعطى موضوعات المعرفة حقيقتها ويعطى الذوات العارفة القدرة على المعرفة . يجب عليك أن تعتبره علة المعرفة وعلة الحقيقة ، من حيث أن هذه يمكن أن تعرف . ومهما بلغ جمال المعرفة

(١) كان تفكير اليونان اساسي طور الفكر الفلسفي الاوربي . والفكر الفلسفي والدينى في الاسلام له علاقة وثيقة بالفكر اليوناني من حيث القبول والتفرد والرفض والتصحيح والاكمال . ولذلك نهتم هنا بالفكر اليوناني . اما الفكر الديني والفلسفي عند أمم الشرق القديم والشرق الاقصى ، فانه ، الى جانب ما فيه من مقبوض وما يعوزه من العنصر العلمي العقلي ، لم يكن له كبير شأن بالنسبة للفكر الديني عند الاسلاميين أو للفكر الديني عند الاوربيين .

(٢) مثل تيلور Taylor في ERE مادة Theism ، مجلد ١٢ ص ٢٦٢ ع ١ .

(٣) المادبة ١٢١ - ١٢٢

الايان بالله في عمر الملم

وجمال الحقيقة فان الخير اجمل من ذلك بكثير . وكما ان الضياء وقوة الابصار شبيهان بالشمس ، لكنهما ليسا الشمس ذاتها ، فكذلك المعرفة والحقيقة شبيهان بالخير ، لكنهما (لا الواحدة ولا الاخرى) ليسا ذات الخير وكما ان الشمس المحسوسة تجعل للأشياء صفة ان ترى ، وليس ذلك وحسب ، بل هي أيضا واهبة الصرورة والنماء والغذاء من غير ان تكون هي حادثة ، فكذلك الخير يجعل لموضوعات المعرفة صفة ان تعرف ، وليس هذا وحسب ، بل هو يعطيها الوجود والحقيقة ، على حين انه هو فوق الوجود شرفا وقوة اعلم ان الخير والشمس ملكان : احدهما على عالم العقولات ، والاخر على عالم المحسوسات » (١) .

وأفلاطون يصف مثال الجمال بأنه خير ، ومثال الخير بأنه جميل ، ويصف صانع العالم بأنه خير جميل . ويؤخذ من جملة كلامه ، كما يستنتج بعض العلماء ، ان مثال الخير عنده هو الاله وأنه اله واحد .

لكن أفلاطون لا يفرق بين الاله وبين النفوس والمثل من حيث الماهية والحقيقة ، ولا يفرق الاله بالآزلية ، بدليل أنه يقول بالآزلية عالم المثل ، وبوجود ما يشبه مادة آزلية ، سماها : « القابل » (dekhomenon) أي القابل لتأثير المثل ، وهي أساس تشكل هذا العالم ، ويقول بنموذج سابق بحسبه صنعت السموات والأرض .

وهو اذا كان في محاوراة طيماوس يتكلم عما يسميه « الصانع » (Demiurgos) فان هذا الصانع ليس مبدا بالمعنى الحقيقي ، وإنما هو يصنع من شيء موجود - ويؤخذ من كلام أفلاطون أن هناك مبادئ كثيرة تشترك في صنع العالم . وهذا كله يشوب التوحيد عند أفلاطون ، ويجعل أمر الاله في تفكيره ملتبسا غامضا . ثم ان تصور هذا العالم كائنا حيا له نفس كلية بواسطتها يؤثر عالم المثل في عالمنا لا يستند الى أساس علمي .

مهما كان الأمر فان أفلاطون يقول بوجود اله حكيم يعلم الخير . وفعله مشابه له ، فهو الذي ينظم كل شيء ويعني بالعالم . ويقول بعالم غير مادي فوق عالمنا ، منه جاءت النفس الإنسانية واليه تصير بعد الموت في حياة أخرى خالدة . وهذا كله يكون وجهة نظر دينية أخذ أفلاطون عناصرها من مصادر شتى لا داعي للكلام فيها . وكل تصوره للاله والكون ، رغم ما فيه من نزعات عقلية وروحانية ، مشوب بعناصر القصة والأسطورة .

لكن المهم انه حاول اثبات وجود صانع مدبر ، مستندا في ذلك الى النظر في العالم ، وجمع في برهانه ، كما لاحظ تيلور (٢) ، بين الدليل المبني على ما نشاهده في الأشياء من حدوث وتغير يدل على استنادها الى مؤثر وبين الدليل المبني على ملاحظة الارتباط والغائية في نظام الكون .

فدليله ليس من النوع الاستنباطي المبني على الأوليات ، « هو ليس أوليا a priori ، بل هو دليل مبني على التجربة (argumentum a posteriori) يسير من صفة معلول معلوم الى صفة علته . فوجود عالم من أشياء متغيرة ، وكون ما يجري في عالم التغير هذا يبدى على نحو متزايد شيئا يكشفه لنا النظر العلمي ، وهو خضوعه لقوانين يدرکہا العقل ، كل ذلك يعتبر حقائق نعرفها بالتجربة ، والدليل لا ينهض بدون هذه المقدمات التجريبية » .

(١) الجمهورية ، ص ٥٠٦ - ٥٠٩ ، حسب نشرة بكر .

(٢) E R E ، ص ٢٦٢ - ٢٦٤ .

أما دليل أفلاطون المبني على نظريته في المثل ، وملخصه أن تفاوت هذه الأشياء المحسوسة في صفاتها يدل على أن صفاتها ليست ذاتية بل هي ناشئة عن مشاركتها في شيء تكون له الصفات ذاتية وكاملة ، وهو عالم المثل الذي رباطه مثال الخير ، فهو يستند إلى ملاحظة صحيحة ، لكن أفلاطون لم يحسن الاستنتاج منها (١) .

أما أرسطو فقد استدل على وجود الإله ، كما استدل أستاذه ، مبتدئاً من النظر في العالم وما فيه من تغير وحركة .

هو يقول من جهة أن هذا العالم مسرح للتغير والضرورة ، والتغير عبارة عن أن شيئاً « بالقوة » ، أى في حالة « الإمكان » ، يخرج إلى حالة « الفعل » ، أى « الوجود المتحقق » . وهذا لا يكون إلا بشرط وجود شيء يكون « بالفعل » . ولما كان التسلسل ، أعني رجوع الشيء إلى ما قبله وهكذا إلى ما لا نهاية له في الماضي (infinite regress — regressus in infinitum) ، مستحيلًا ، فإنه يتحتم الانتهاء إلى شيء موجود بالفعل دائماً ، وهو العلة الأولى .

ومن جهة أخرى هناك الحركة الدائرية المنتظمة التي نشاهدها في نظام الأفلاك . وأرسطو يردّها إلى فعل النفس ، لكنه يرى أنها ليست مجرد حركة ذاتية بل هي حركة عن « شوق » (appetition — orexis) نحو شيء تدركه النفس ، وبذلك تكون النفس عقلاً (نوس nous) . وهذه الحركة وإن كانت في رأى أرسطو أزلية أبدية ، فإنها لا بد أن ترجع إلى « محرك أول غير متحرك » (Unmoved Mover) .

وأرسطو يقول « بمحركات أول » بقدر عدد الأفلاك كما تصورها ، لكن هناك فلكا محيطا بها جميعاً ، وهو فلك النجوم الثابتة أو « فلك الثوابت » ، كما عبر العرب . وهو يحرك كل ما فيه : فهو المحرك الأول غير المتحرك بالمعنى الحقيقي المطلق . وأرسطو يسميه الإله (٢) ، وهو واحد أزلي أبدي لا يتغير . والعالم كائن حي واحد يتحرك من الأزل إلى الأبد حركة عشق للمحرك الأول وتشبهه به .

ويضيف أرسطو للإله صفات كثيرة ، بعضها لا يخرج له من أسس نظريته ، وبعضها استحسان منه بلا دليل .

فهو مثلاً يبني على فكرة أن المحرك الأول غير متحرك ، وأنه ثابت لا يتغير ، فكرة أنه لا يعلم إلا ذاته ولا يعقل غير ذاته ، فلا يعلم أحوال الأشياء لأنها متغيرة . فحياته عبارة عن تعقل دائم لذاته أو هي كما يعبر أرسطو « تعقل لكونه عاقلاً » (noesis noesios) . وقد فهم أرسطو من العلم العلم الكسبي الانفعالي الذي ينشأ عن التأثر بالمعلوم ، ولم يصل تفكيره إلى العلم الفعلي الذاتي الذي توجد الأشياء طبقاً له ، وهو علم واحد يحيط بها في جميع أحوالها .

وهو يصف الإله بأنه متلذذ لذّة « بسيطة » وأنه مبتهج سعيد (٣) . ولا يضيف إليه صفّة القدرة أو الإرادة .

(١) انظر أدلة وجود الله عند الطاهر القندسي فيما يلي .

(٢) Metaphysics ، ١٠٧٢أ - ١٠٧٣أ ، ١٧٣ب - ١٧٣ج ، ٢٥٨ Physics ب س ١٠ فما بعده

(٣) الأخلاق إلى نيقوما خوس ١١٥٢ - ١١٥٤

الآيان بالله في عصر العلم

فالآله عنده « عقل مفارق للمادة » أو « صورة خالصة » (١) . ولما كان أرسطو يقول بهيولي
أولى أزلية « وبصور » أزلية أيضا وبأن المادة تحركت من نفسها عن شوق إلى المحرك الأول ونزوع
نحو الوجود الكامل، فإن الآله عنده لا يمكن أن يكون خالقا لشيء ، وهو لما كان لا يعلم الأشياء فإنه
لا يمكن أن يكون له في العالم تدبير ولا عناية .

ويؤخذ من كلام لأرسطو (٢) أن المحرك الأول موضع تقديس وعبادة ، لكن كيف يتسنى
ذلك ، وهو لا يعلم من أمر الإنسان شيئا ، هذا الإنسان الذي تصدر أفعاله عن عقل وضمير وقدره
واختيار فلا بد له من آله يعلم نواياه ويقدرها ويجازيه عليها .

الحق أنه يخيل للإنسان أن أرسطو تصور شخصا روحانيا كاملا ورفعته إلى مرتبة
الالهية (٣) ، لكنه جرده من الصفات التي تجب للآله الحق كالقدرة والإرادة والعلم ... الخ .
وكان قصده بذلك أن ينزه الآله عن العلم بالأشياء التي دونه أو بالأشياء المتغيرة ، فجعله جاهلا
بكل شيء .

فإذا كان أفلاطون ، نظرا لقوله باله يعنى بالعالم وبالإنسان ، قد يعتبر مؤسسا لمذهب في
التأليه يتضمن هذه المعاني وهو ما سمي Philosophical Theism ، فإن تلميذه أرسطو ، نظرا
لقوله باله هو مجرد علة ، ولا شأن له بالعالم وما فيه ، يعتبر مؤسسا لمذهب في التأليه يشتمل
على هذه الأفكار ، وهو ما سمي Philosophical Deism

على أن تصور كل من أفلاطون وأرسطو للآله لا يعدو القول بأنه موجود أو علة مؤثرة على نحو
ما ، وهما لا يفرقان الآله بتمييز خاص به ، لا من حيث الماهية والحقيقة ولا من حيث الوجود
الأزلي الأبدى الذي يليق بالوجود المنزه عن مشابهة غيره من الموجودات . وتصورهما للآله
لا يفسر هذا العالم تفسيراً كاملاً ، لا من حيث أحداثه وإظهاره إلى الوجود ولا من حيث تعليل ما
فيه من صنع بدعي ونظام محكم ، ولا من حيث الغاية من ظهوره ، وخصوصا ظهور الإنسان .

ومن تصورات الألوهية التي يمكن أن تذكر عن العصر القديم تصور الفلاسفة الرواقيين (٤)
Stoics ، لأن له صبغة خاصة .

عند الرواقيين أن العالم كل كبير منظم مرتبط بالإجراء ، وهو كائن حي كبير خاضع لقوانين ،
فيه غائية شاملة وحتمية أو ضرورة (ananke) شاملة أيضا ، فلا محل فيه لما يسمى الصدفة .
وهناك أيضا قدر لا مفر منه heimarmene

(١) المقصود بالصورة الموجود اللامادي .

(٢) Ethica Eudemea ، ١٢٤٩ ، باس ٢٠ .

(٣) يقول تيلور أن تصور أرسطو للآله هو « ما يمتنى أرسطو أن يكون لو أن ظروف الحياة الإنسانية تسمح
بذلك ، وهو أن يكون مجرد مفكر علمي متميز في نفسه ولا صلة له بالطبيعة »

(٤) مؤسس المدرسة الرواقية زينون Zenon (بين ٣٦٨ و ٣٤٠ ق م تقريباً) ، وكان تلميذه وخليفته هو
كليانثيس Cleanthes صاحب الانشودة المشهورة في التوحيد والموجهة إلى زيوس ، وخلفه كريسيبوس
Chrysippos الذي كان مؤلفا كبيرا وقد عاشت المدرسة الرواقية إلى ما بعد الميلاد بقرون .

وعلة هذا العالم عقل logos كلى ، هو الاله ، وهو سار immanent في الكون ، كالبدرة التي تتفتح وتصور شجرة logos spermaticos ، وهذا العقل الكلى يشمل جملة القوى البدرية logoi spermaticoi التي تتفرع منه ، ولكل منها خاصية تجعل للمادة التي تسرى فيها كيفية معينة .

وكل شيء مظهر لثلاثة ، وفيه المبدأ الالهي والعقلي ، والاله ليس مجرد القوة التي تبعث الحياة بل هو عقل الكل logos tou pantos ، هو العناية الشاملة ، وهو حكيم كامل ، وهو أساس القانون الطبيعي الذي يامر بالخير وينهى عن الشر ، هو يثيب ويعاقب ، هو كائن حتى سعيد الخ .

ويعرف الرواقيون الاله بأنه « نار صانعة تسير بنظام نحو تكوين العالم محتوية في ذاتها على كل القوى البدرية التي بحسبها تظهر الأشياء على نظام الضرورة » (١) .

لكن الرواقيين يقولون أن كل موجود لا بد أن يكون ماديا جسمانيا ، ويؤيدون رأيهم هذا بأن يزعموا أن ما ليس ماديا لا يمكن أن يفعل ولا أن ينفع . وعلى هذا لا بد أن يكون المبدأ الالهي في نظرهم ذا طبيعة مادية ، وإن كانت بالضرورة طبيعة مادية لطيفة إذا قورنت بالطبيعة المادية الكثيفة .

إن مذهب الرواقيين عبارة عن قول بوحدة وجود يسرى فيها المبدأ الالهي Pantheism فالاله ليس منفصلا عن العالم المادي ، كما هو منفصل عنه في مذهب أرسطو أو أفلاطون ، بل نسبة الاله الى العالم المادي كنسبة القوة الى مظهرها ، أو كنسبة الفاعل الى محل فعله ، أو كنسبة الروح الى الجسد ، لكن من غير فصل بين الطرفين . فالعالم إذا نظرنا اليه من جهة القوة الفاعلة الثابتة فهو الاله وإذا نظرنا اليه من جهة القوة المنفعلة الثابتة فهو المادة .

فها هنا مثال من تصور الالهية ومن الواضح أنه تفسير للكون رغم ذكر اسم الاله أو المبدأ الالهي . وبخيل للمتفكر في مثل هذه التصورات أن الاله قوة ما مؤثرة في الأشياء .

نعم إن الاله بحسب التصور الصحيح ، موجود قادر فعال ، لكنه لا يدخل في تركيب العالم ولا يتقديده ولا ينحصر فيه ، وما ذلك إلا لأن العالم أثر وفعل ، فله فاعل . لكن الفاعل أكبر من فعله ومغاير له من كل وجه ، ولولا ذلك لما كان فاعلا له . وكل زعم بأن المبدأ الفعال في الكون متفرق فيه وأنه أجزاء سارية في الأشياء ، زعم لا يرتفع الى مرتبة التفكير الفلسفي ، لأنه يفضي الى استحالة تفسير العالم تفسيراً حقيقياً . هذا الى ما فيه من خلط بين العلة والمعلول أو بين الفاعل وفعله .

وإذا لاحظنا أن الرواقيين يتصورون أن العالم كائن حتى له عقل وجسد ، وأن كل شيء في العالم ممثل للكل ، وأن الاله أشبه بوعاء شامل لآلهة مثله ، أو بوعاء كل شيء يخرج منه ويرجع اليه ، استطعنا أن نقطع بأن تصور هؤلاء الفلاسفة للعالم وموجده لا يتجاوز القياس على ما نشاهده من أحوال الإنسان ، ولا يتجاوز التصور الحسي .

والحق أن الرواقيين كانوا يتصورون الكون عالماً كبيراً Macrocosm وذلك في مقابل الإنسان الذي هو العالم الصغير Microcosm . ونفس الإنسان تشبه في ماهيتها العقل الكلى وجسده يشبه جسم الكون .

الايان بالله في عصر العلم

أما دليل الرواقين على وجود الله فهو ليس دليلا من النوع الذى تقدم ذكره . وهو يمكن أن يفهم في ضوء نظرتهم الى الافكار والآراء السائدة بين الناس .

فمن هذه الآراء ما يكون خاصا بأفراد أو جماعات معينة ، فهي نتيجة لظروف فردية أو ثقافية أو اجتماعية خاصة .

ومنهما ما يكون ذاتا مشتركا بين الناس على اختلاف البيئات والظروف والأحوال ، كان العقول السليمة أجمعت عليها . وهذا الذبوع يدل على أنها صادقة .

هذه هى نظرية « أجماع الامم » Consensus Gentium التي بنى عليها الرواقيون دليلهم على وجود الله .

فبما أن جميع الامم تؤمن بوجود آلهة أو اله يدبر الكون ويعنى بالانسان ، فلا بد أن يكون هذا الايمان صحيحا لأن العقول انتهت اليه .

ومن الواضح أن هذا ليس دليلا بالمعنى الدقيق ، وإن كان يشير الى اقتناع أصيل في نفس الانسان بوجود خالق مدبر وهو ربما كان ناشئا عن تفكير باطن مبهم وغير مفصل .



ومن تصورات الالهية ذلك التصور الذى نشأ عند أصحاب الافلاطونية المحدثة (Neoplatonism) التى يرجع تأسيسها الى أفلوطين (ت. ٢٧٠م)

الاله في هذه الفلسفة هو المبدأ الاول المتعالى عن ملابسة المادة ، السابق لكل شيء ، والذى صدر عنه كل شيء ، وهو فوق كل المفهومات حتى مفهوم الوجود والخير والجوهر .

وعلاقته بالعالم هي انه علة للعالم لا بمعنى أنه سابق على العالم بالزمان ، بل بمعنى أن العالم صدور أو فيض (Emanation) أقل كمالا من المبدأ وأن معنى صدور الاشياء عن الاله ، أو «الواحد» أو «الاول» كما يعبرون ، هو أنها تستند في وجودها اليه ، وإن كانت مظاهر متدرجة للكمال الذى لا يزال يتناقص كلما نزلنا في المراتب .

والاشياء تفيض عن الاول لأنه خير ، وأول المراتب عقل nous وتفيض عن العقل نفس ، والاجسام التى نشاهدها في العالم هي صور Images أو مظاهر Appearances أو ظلال للنفس ، وأخيرا تأتي المادة الاولى prote hyle التى هي « ظل الظل » .

وهذه الاشياء الصادرة عن الاول ترجع نحوه بالتأمل وتنزع الى الاتحاد به لانه خير . فالنفس تعرف ذاتها بتأملها للعقل ، والعقل يعرف ذاته بتأمله للاول .

وهكذا تكون الموجودات كلها وحدة تصدر عن الواحد وتستند اليه وتتما له ، والاول هو الشامل لها .

هذا تصور للكون وعلمته ، ولا شك أنه تفسير للكون لا يستند الى مبادئ عقلية يستنبط منها ، ولا هو نتيجة لنظر علمي في هذا العالم . ويمكن القول انه خيال فلسفي جاء نتيجة لنزعات صوفية . ولا توجد مقدمة عقلية أو حسية واحدة يمكن أن تستند اليها قضية واحدة مما يقوله القوم .

وان كل كلام عن الاله وعن أدلة وجوده يجب ان يبدأ من النظر في هذا العالم المائل امامنا ، في ضوء الحس والعقل . وكل بداية أخرى ، مثل الاستدلال من المفاهيمات أو المعاني الدهنية ، فانه يمكن اثارة الاشكالات عليها ، كما سنرى .



كان للفكر اليوناني ، ممثلا في المذاهب التي تقدم ذكرها ، تأثيره وصداه في الآراء التي ظهرت بعد ذلك .

وكان ظهور المسيحية واختلاط عناصر من الفلسفة بتصورات علماء العقائد والمفكرين المسيحيين مجالا لظهور آراء في الالهية ، لا تعرض لها هنا ، ولمحاولات للبرهنة على وجود الله .

وأول كلام له وزن فيما يتعلق باثبات وجود الله هو ما نجده عند القديس أوغسطين St Augustin (ت ٤٣٠ م) .

وهو يستدل على وجود الله من النظر في هذا العالم المحسوس الذي يدل تنفيه على انه مخلوق ، ويدل نظامه البديع على انه مصنوع (١) .

غير أن أوغسطين يذكر الى جانب هذا الاستدلال المستند الى الحس والعقل دليلا يصدر فيه عن نزعات افلاطونية - افلوطينية . وهو يبني دليله على يقيننا بالقضايا البديهية الرياضية والمنطقية والقضايا التي يوجبها العقل والضمير ، مثل وجوب طلب الحكمة والامتنثال للفضائل من العدل والشجاعة والعفة .

ويقول ان هذه القضايا يقينية في ذاتها ، وهي ليست من صنع عقلنا ، لانها قانون ثابت لا يتغير بحكم عقلنا ويعمل عليه ، فلا بد أن تكون تلك القضايا موجودة في شيء يكون هو الحق المطلق ، وهو الاله .

وقد يكون هناك وجه لما يذهب اليه أوغسطين من انه ، اذا كانت هناك حقائق وقيم متنوعة ، فلا بد أن تشير هذه الحقائق والقيم الى حق مطلق يكون هو المعيار الثابت لكل الحقائق والقيم وهو الاله (٢) .

لكن هذا الدليل غير محكم وهو لا يؤدي الى مفهوم واضح وكامل للالهية ، وخصوصا أن أوغسطين سار مع تصورات خيالية مثل قوله : ان مثل الأشياء ونماذجها التي قال بها افلاطون

(١) للقديس أوغسطين كلمات في ذلك ، ذكرها يوسف كرم في كتابه « تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط » القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٥ ص ٣٣ .

(٢) Messer (A.) : Geschichte der Philosophie, I, p. 114 — 115, Leipzig, 1930

موجودة في العقل الإلهي ، واعتبرها نماذج معقولة يخلق الإله الأشياء على مثالها وطاقت روحانية نورانية تشرق في النفس الإنسانية وتساعد على إدراك أصول الماهيات والحقائق .

على أن أوغسطين يرى أن ذات الإله لا يمكن إدراكها بالمفاهيم الإنسانية ، فهو « يعرف بأنه لا يعرف » . وهو قد خلق الأشياء عن لاشيء بفعل إرادى حر . ومعنى هذا أنه يرفض ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطون وجود هيولى قديمة الى جانب علة العالم ويرفض القول بالصدر Emanation على ما هو معروف في الأفلاطونية المحدثة Neoplatonism



على يد القديس آنسلم Anselm رئيس أساقفة كنتربرى (ت ١١٠٩ م) ، والذي كان معاصرا للغزالي (ت ٥٠٥ هـ - ١١١١ م) نجد تحولاً في طريقة إثبات وجود الإله .

فمع أنه في كتابه الذى عنوانه Monologion يحاول إثبات وجود الإله مستندا الى فكرة أفلاطونية هي القول بتفاوت الأشياء في الوجود والخير والكمال وبأن الأشياء المتفاوتة في الكمال تستمد وجودها من مشاركتها في مبدأ واحد هو أعلى منها ، وهو الإله ، فإنه يريد إثبات وجود الإله على أساس استنباطي ، وفكرة الألوهية هنا هي التي يقدمها لنا الوحى .

فهو في كتابه بعنوان Proslogion (١) يشير الى أن « الجاهل يقول في قلبه : ليس اله » (٢) ويبين أن هذا الجاهل الذى ينكر وجود الإله قد لا يعقل المقصود من هذه الكلمة ، ولذلك يوضحها آنسلم بأنها تدل على « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه » (quo maius cogitari nequit)

فان كان الجاهل المنكر لوجود الإله لا يعقل معنى الألوهية ، فهو لا بد يدرك معنى « الشيء الذى لا يمكن تصور شيء أعظم منه » . فإذا كان يدرك هذا المعنى ، فإنه لا يمكن أن ينكر وجود الإله . والدليل الذى يقدمه آنسلم يسير على هذا النحو :

نحن نتصور ونعقل وجود كائن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه . لكن هذا الكائن لا يمكن أن يكون في الدهن in intellectu فقط ، لانه ان كان كذلك فنحن نستطيع أن نتصوره موجودا في الحقيقة in re ، أى خارج الدهن . وهو في هذه الحالة يكون أعظم .

وإذن ، فلو كان الكائن الذى لا أعظم منه موجودا في الدهن فقط فكاننا نقول : ما لا يتصور أعظم منه يمكن أن يتصور أعظم منه ، وهذا تناقض .

وعلى هذا فالكائن الذى لا أعظم منه لا بد أن يكون موجودا في الدهن كمفهوم وخارج الدهن كشيء حقيقي موجود بالفعل .

- هذه هي صورة الدليل المسمى : « الدليل الانطولوجي » أو « الدليل الوجودى » (Ontological Argument) الذى صار مشهورا منذ أيام آنسلم ، والذي يقوم على :

١ - تحديد تعريف للألوهية ، وهو تعريف مبهم ، بصرف النظر عن تشكك بعض العلماء (١) في أن يكون له معنى ، لأنه يشبه قول القائل مثلاً : « عدد لا يمكن أن يتصور عدد أكبر منه » . فهل مثل هذا العدد موجود في الذهن ؟ كذلك الحال بالنسبة لمفهوم الشيء الذي لا يمكن تصور ما هو أعظم منه .

٢ - القول بأن الوجود الذهني وجود ما ، لكنه أدنى من الوجود المتعين خارج الذهن .

٣ - إمكان الاستدلال من الوجود الذهني على الوجود الخارجي أو من تصور شيء على وجوده بالفعل ، وهذا ما كان موضع اعتراض منذ أيام آتسلم نفسه .

فقد نقده مفكر معاصر له هو جاوونيلسون Gaunilon (٢) على أساس أن تصور الشيء أو القضية لا يدل على أن الشيء موجود بالفعل أو على أن الحكم الذي تتضمنه القضية حكم صحيح ، وعلى أساس أن الاستدلال من الوجود الذهني ، وهو وجود متصور ، على الوجود بالفعل ، وهو وجود متحقق ، غير جائز ، كما أنه لا يجوز مثلاً الاستدلال من تصور جزيرة سعيدة في وسط المحيط مملوءة بالثروات على وجودها بالفعل .

وقد حاول جاوونيلون أن يضع تعريفاً آخر لمفهوم الاله ، وهو أنه : الكائن الذي هو أكبر من كل ما يمكن تصوره ، ويجد أنه حتى هذا التعريف لا ينتج شيئاً الا اذا أثبتنا أولاً أن مقابله موجود بالفعل ، فاما استنتاج واقع من فرض فهو غير جائز .

وقد وضع دانس سكوتوس John Duns Scotus المفكر الانجليزي (ت ١٣٠٨) (٣) صيغة أخرى لتعريف الاله ، وهي أنه : « الشيء الذي يمكن تصوره بدون تناقض ، لكن لا يمكن تصور ما هو أعظم منه الا مع الوقوع في التناقض » .

لكن هذا كله لا يقدم الاستدلال في شيء .

على أن آتسلم رد على جاوونيلون بأن الانتقال من الوجود الذهني الى الوجود الحقيقي لا يجوز الا فيما يتعلق بالكائن الذي لا يمكن أن يكون هناك اعظم منه . فتصور جزيرة سعيدة لا يتضمن ضرورة داخلية لوجودها ، على حين أن فكرة الألوهية لها وحدها خاصة اننا لا يمكن أن نتصور أن مدلولها غير موجود .

لكن هذا الرد غير مقنع ، لأنه لا يمكن الانتها. الى أنه يستحيل تصور أن الاله غير موجود الا على أساس آخر مثل أن يقوم الدليل العقلي على وجوده بالاستناد الى النظر في هذا العالم أو نحو ذلك .

وظل « الدليل الوجودي » موضع خلاف بين الفلاسفة ، فمنهم من قبله ومنهم من رفضه .

فقد رفضه أكبر علماء العقائد في العصور الوسطى ، وهو القديس توماس الاكوينى Thomas Aquinas (ت ١٢٧٤) ، معتبراً أنه مسفطرة .

(١) مثل تيلور Taylor في E.R.E. مجلد ص ٢٦٨ ع ٢٤

(٢) في رسالة له بعنوان Liber pro insipiente = كتاب للدفاع عن الجاهل

(٣) راجع E.R.E. ، مجلد ١٢ ص ٢٧٠ ع ١٤

وكان توماس يرى ، كما رأى متكلمو الاسلام قبله (١) بوجه عام ، أن المعرفة بالله ليست بديهية ، أو « ضرورية » كما يقولون ، يقصدون أن العقل لا يمكنه انكارها .

وهو يقول اننا في هذه الحياة ، لا ندرك الحقيقة الالهية . ويرد على آتسلم بأن يذكر أنه ليس من الواضح امام عقلا ذلك « الشيء الذي لا يتصور ما هو أعظم منه » وأن كل ما يمكن أن نستنتجه من هذه العبارة هو أنه لا تناقض في تصور ما تدل عليه .

والهم إن توماس يرفض الأدلة الأولية أو البديهية a priori أو : القبلية ، كما يعبر بعض المحدثين ، يقصدون أنها لا تعتمد على « التجربة » ، بمعنى الاستدلال من شيء ندرسه بحواسنا .

وهو يذكر (٢) خمس طرق لاثبات وجود الله ، على أساس التجربة .

١ - طريق الاستدلال بالحركة Motion المشاهدة في هذا العالم . واستدلله لا يخرج عن استدلال أرسطو الذي تقدم ذكره .

٢ - طريق الاستدلال بالعلة الفاعلة Efficient Cause

فتحن نلاحظ فيما حولنا علا فاعلة ، لكننا لا نلاحظ أن شيئاً منها يحدث ذاته ، بل له علة . ولا يمكن الارتقاء في سلسلة العمل الفاعلة الى ما لا نهاية بل لا بد من الانتهاء الى علة أولى ولا فاته لا يوجد شيء ، لأن كل علة فاعلة سابقة هي علة لما يليها ، فلا بد من الانتهاء الى علة فاعلة لا علة لها ، وهي الاله .

٣ - طريق الاستدلال بمفهوم الممكن والواجب :

نحن نرى أشياء تحدث وتزول ، فهي يجوز أن تكون موجودة ، ويجوز ألا تكون موجودة ، ولا يمكن أن تكون موجودة دائماً .

فلو كان كل شيء موجود يمكن أن لا يكون ، لكان هناك وقت فيه لم يكن شيء موجوداً . ولو كان هذا صحيحاً لما كان هناك شيء الآن ، لأن ما ليس موجوداً لا يصير موجوداً الا بفعل شيء موجود .

وعلى هذا لا تكون الأشياء كلها مجرد «ممكنات» ، بل لا بد أن يكون بينها شيء « واجب » . وهذا الواجب إما أن يكون وجوده راجعاً الى غيره أو لا يكون .

فإن كان راجعاً الى غيره فإن هذا لا يمكن أن يتسلسل ، بل لا بد من الانتهاء الى واجب بذاته Per se ، وجوده لا يرجع الى غيره ، وهو علة كل ما عده ، وهو الاله .

٤ - طريق الاستدلال من ملاحظة تفاوت الأشياء في صفات الحق والخير والشرف ونحوها . فهذا التفاوت معناه أن الأشياء تتفاوت في قربها من شيء له هذه الصفات على أعظم ما تكون .

وإذن فهناك شيء هو الأعظم حقاً وخيراً وشرفاً والأعظم وجوداً Maxime ens ، لأن الاعظم من حيث هو حق هو الأعظم من حيث هو موجود .

(١) هو قد عرف مذاهبهم وتأثر بها من وجوه شتى - راجع بحثاً فيما للمستشرق والراهب الاسباني آسين بلانيوس Asin Palacios, Un aspecto inexplorado de los orígenes de la teología escolástica, Bibliothèque Thomiste, II, 1930

(٢) في كتابه Summa theologiae ، القسم الأول المسألة الثانية ، فقرة ٢

وهنا يشير توماس الى قول أرسطو في الكتاب الثاني من « ما بعد الطبيعة » (٩٣٣ ب ٢٧ - ٣٠) .

« ان ما هو حق على الوجه الأعظم هو علة الحق في الأشياء الأخرى التي هي حق ويكون للشيء من الوجود بقدر ما يكون له من الحق »
ثم يقول :

« ان ما يوصف في جنس من جنس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من ذلك الجنس وأذن يوجد موجود هو بالنسبة لكل الأشياء علة وجودها وخيرها وكما لها ، وهو الذي نسميه الإله » .

هـ - طريق الاستدلال من « تدبير الأشياء » (ex gubernatione rerum) ، أى من ملاحظة ان الأشياء الجمادية التي لا عقل لها تعمل متمشية مع غاية ، بدليل انها تعمل على نحو واحد ، بحيث تحقق ما هو أحسن . ومن هذا ينتج انها تحقق غايتها ، لا على سبيل المصادفة بل على سبيل القصد . لكن الكائنات التي لا عقل انما تحقق غاية اذا كان لها مدبر عاقل (١) .

وأذن ، يوجد موجود عاقل رتب الأشياء الطبيعية نحو غاية ، وهذا هو الذي نسميه الإله . ونلاحظ أن من أدلة توماس ما يرجع الى أرسطو أو أفلاطون ، ومنها ما يقوم على تعليل الحدوث الظاهر في الطبيعة ، سواء من حيث ضرورة وجود علة فاعلة أولى أو واجب وجود . وأدلتها بوجه عام كما لاحظ تيلور بحق (٢) ، تستند الى مبدأ العلية ومبدأ استحالة التسلسل في العلل وضرورة الانتهاء الى علة أولى ، وهما مبدأان يؤيدهما العقل .

لكن بعض استدلاله لا يقوم على ضرورة عقلية ، مثل قوله بأن « ما يوصف في جنس من اجناس الأشياء بأن له صفة على أعظم ما تكون هو علة كل الأشياء التي من هذا الجنس ... الخ »

فالنتيجة لا تلزم من المقدمة ، لانه يجوز أن تكون تلك الأشياء كلها معلولة بعلة خارجة عن الجنس ومخالفة لكل ما فيه . وهذا موجود في عالم المادة وعالم الحياة ، فالأشياء تتفاوت في صفاتها ، وبعضها له من الصفة المشتركة أعظم نصيب ، ولكنها كلها معلولة .

والإله الحق ليس مجرد كائن يشارك الموجودات في صفة ، ثم كل ما في الأمر أنه أعظمها حظا من تلك الصفة ، بل أن ذاته مخالفة للأشياء ، وصفاته مخالفة لصفات الأشياء ، رغم الاشتراك في التسمية ، والافانة لا يمكن أن يكون موجدا لها .

• • •

ثم جاء أبو الفلسفة الحديثة في ناحيتها النظرية ، وهو الفيلسوف الفرنسي ديكارت René Descartes (ت ١٦٥٠ م) بأدلتها لايات وجود الله .

ومن هذه الأدلة ما يرتبط بالتراث السابق ، مثل الدليل المزدوج الذي يستند الى وجود فكرة في عقلنا عن كائن لا نهاية لكماله ، وهو الإله . وهذه الفكرة يستنتجها ديكارت استنتاجا منطقيا من ادراكه لنفسه أنه كائن محدود غير كامل .

(١) يشبه هذا الدليل ابن رشد - راجع ما يلي ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٢٧ .

وهو بعد أن يقول أن مفهوم « اللامتناهي » Infini في ذهننا ليس مجرد نفى Négation للمفهوم « المتناهي » Fini ، بل هو متقدم في الذهن على « المتناهي » - يقول :

« كيف كان يمكن أن يتسنى لي أن أشك أو أرغب في شيء ، أعني أن ينقصني شيء وأن أكون غير كامل ، لو لم يكن في عقلي فكرة عن كائن أكمل مني ، بالتقياس إليه أعر ف نقائص طبيعتي ! » (١)

ويؤكد ديكرت أن فكرة الكائن الذي لانهاية لكماله لا ترجع في وجودها إليه ، لانه غير كامل وهي ليست مكسبة من الأشياء التي يعرفها ، لانها كلها محدودة وغير كاملة ، ولا هي مصنوعة بتوهم الكمالات التي يعرفها وتكبرها ، لأن ذلك لا يعطينا فكرة اللامتناهي ، فلا يمكن أن يكون مصدرها الا الكائن الكامل ذاته .

وعلى هذا الاساس بضع ديكرت لاثبات وجود الله دليلا يمكن اجماله على هذا النحو :

في عقلي فكرة عن كائن كامل لانهاية لكماله ، وبما اني لا يمكن أن أكون أنا الذي أوجدتها في عقلي ، ولا هي ترجع الى الأشياء ، ولا هي من وضع قوة التخيل ، فانه لا يمكن أن يكون الذي أوجدها الا الكائن الكامل الذي أوجدني . يقول ديكرت (٢) .

« لا شك أنه لا ينبغي استغراب أن يكون الاله ، اذ خلقني ، وضع في عقلي هذه الفكرة لتكون « ماركة » (طابع) (Marque) الصانع على ما صنع . وليس من الضروري أن يكون هذا الطابع مغايرا للصنع ذاته : بل انه بمقتضى ان الله خلقني فمن المقبول جدا انه خلقني بوجه ما على صورته وشبهه وان ادرك هذه المشابهة (التي تتضمن فكرة الالهوية) بنفس الملكة التي ادرك بها ذاتي ... وكل قوة الدليل الذي اصنعته هنا لاثبات وجود الله تتلخص في أني ادرك انه يستحيل أن تكون طبيعتي ما هي عليه ، أي أن تكون في عقلي فكرة وجود الاله ، لو لم يكن الاله موجودا حقيقة ، هذا الاله ذاته الذي فكرته في عقلي ، أعني الذي له كل هذه الكمالات العالية التي يستطيع عقلا أن تكون لديه فكرة عنها ، لكن من غير أن يحيط بها جميعا » .

ويحدد ديكرت مفهوم الاله بأنه « جوهر لانهاية له ، ازلي أبدى ، لا يتغير ، قائم بذاته عليم بكل شيء ، قادر على كل شيء ، هو الذي خلقني وخلق الأشياء الموجودة كلها » (١) .

وهو يقول أن فكرة الاله ، او الكائن السدى لانهاية لكماله ، واضحة متميزة ، أوضح من فكرة الجوهر Substance بل هي أوضح فكرة في ذهنه وفيها من الحقيقة الموضوعية reality objective أكثر مما في أية فكرة أخرى .

ويستطيع الانسان أن يلاحظ عند ديكرت في « تأملاته » نزعة صوفية نحو التأمل الباطن . وكلامه عن ادراكه لذاته وادراكه لتفكيره ولما في عقله من أفكار ، وكلامه خصوصا عن فكرة الالهوية وأنه يدركها ادراكا فريدا ، وقوله انها مقرونة بالفطرة ذاتها ، يؤكد هذه النزعة الصوفية ويدعو الى ربطها ليس فقط بالنزعات الصوفية التي عرفها في الافلاطونية المحدثة او نحوها بل بنزعات صوفية أخرى لا شك انه عرفها في أثناء عزله في هولنده .

وهناك شبه بين كلامه عن فكرة الالهوية المطبوعة في عقله وبين آراء مفكرين اسلاميين قالوا بأن المعرفة بالله فطرية في كل روح انسانية ، لكن بين الرايين فرقا كما سيتبين فيما يلي .

(١) Meditations de prima philosophia باريس ١٩٦٧ (Vrin) ص ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٠ - ٤٥

مهما يكن من شيء، فإن ديكارت يبني على فكرة الكائن الكامل التي يجدها في عقله دليله الآخر لاثبات وجود الله، وهو صورة من « الدليل الإيتولوجي » المعروف منذ أيام القديس آنتسلم . ودليل ديكارت هذا موجود في أكثر من كتاب من كتبه (٢) .

ويمكن تلخيصه بمنتهى الاختصار على هذا النحو :

الإله ، كما نتفعل مفهومه ، كامل من كل وجه .

وبما أن الوجود بالفعل كمال

فالإله الكامل لا بد أن يكون موجودا بالفعل .

ويجد ديكارت أن فكرة الإله الكامل تتضمن وجوده بالفعل ، كما أن فكرة المثلث المسببم الاضلاع تتضمن أن مجموع زواياه يساوى قائمتين .

ويفرق ديكارت بين استنباط وجود الكائن الكامل بالفعل من مفهومه في عقلنا وبين استنباط وجود شيء تخيله من مجرد تخيلنا له بأن فكرة الكائن الكامل تتضمن منطقيا ضرورة الوجود على حين أن أفكارنا المتخيلة لا تتضمن سوى امكان الوجود (٣) .

ويبدو كأنما المعرفة بوجود الله أو حكمنا بأنه موجود ، في نظر ديكارت ، عبارة عن قضية تحليلية ، أعنى أننا عندما نحل مفهوم الألوهية ، وهو يتضمن عنده كل صفات الكمال ، فإننا نعرف أنه لا بد أن يكون موجودا .

والحقيقة أنه لو كان مفهوم الألوهية مرادفا لمفهوم الوجود بأطلاق معناه لكان القول : الإله موجود ، قضية تحليلية يخرج محمولها من تحليل موضوعها ، ولا يستطيع أحد عند ذلك أن يقول أن الوجود غير موجود .

لكن مفهوم الألوهية ، من حيث الذات والصفات ، أكثر من مفهوم مجرد الوجود .

ويمكن أن يوجه على دليل ديكارت ما وجه على دليل آنتسلم من اعتراضات . ويمكن أيضا إثارة اشكالات أخرى :

فيقول ديكارت مثلا أنه بادراكه لذاته كجوهر يجد أساسا لادراك جوهر لا نهاية له ، لا يعتره تبدل ولا تغير ، قادر على كل شيء عليم بكل شيء لكنه يقول إن عقله محدود . فكيف يمكنه ادراك الجوهر الذي لا نهاية له ؟

وأيضا يمكن للإنسان أن يقلل أن تكون فكرة « اللامتناهي » أو فكرة « الكائن الكامل » ، في ذهننا مقابلا منطقيا لادراكنا لنهائي ذاتنا أو تنهائي الأشياء أو لكوننا غير كاملين . لكن هذا التقابل المنطقي لا يعطينا فكرة « اللامتناهي » ولا يعطينا مفهوم « الإله الكامل » ، كما يتحدث عنه ديكارت ، إلا إذا كنا قد أخذناه من مصدر آخر كالتراث الديني . وهل يمكن أن يدعى عقل محدود أنه يدرك اللامتناهي ادراكا حقيقيا ؟؟

ولا يمكن على أي حال دحض اعتراض من يقول أن المقابل المنطقي : « اللامتناهي » ، الذي يتكلم عنه ديكارت ، هو من صنع الخيال .

(٢) في التاملات ، التامل الخامس ص ٦٤ فما بعدها وفي كتاب : Principes de la Philosophie ، فقرة ١٤ (باختصار) .

(٣) في عقل ديكارت أن ماهية الإله Essence هي عين وجوده Existence (التاملات ص ٦٦) وهذا من أسس دليله . أما بالنسبة لما سوى الإله فالماهية غير الوجود .

على أنه يمكن لقبول أن الذي أوجدنا وجعلنا كائنات محدودة غير كاملة أراد بذلك أن يدلنا على وجوده استدلالاً ، لأن المحدود أو غير الكامل لا يمكن أن يوجد ذاته ، فلا بد له بحكم النقل من موجد مخالف له .

إن هذا التفكير موجود عند ديكارت ، وهو من أدلته على وجود الله إلى جانب أدلة أخرى مثل : أن مجرد بقائنا في الوجود يدل على وجود الله . وذلك أن وجودنا يدخل في الزمان ، والزمان أجزاء منفصلة ، بعضها مستقل عن بعض ، ووجودنا في أية لحظة لا يقتضى وجودنا في اللحظة التالية ، فلا بد من أن الذي أوجدنا ، وأوجد الأشياء ، يحفظ وجودنا ووجودها . وهكذا يدل مجرد استمرارنا في الوجود على وجود الله (١) .



إن أدلة وجود الله عند ديكارت تسير في تيار الأدلة النظرية الاستنباطية ، وربما كانت عسيرة الفهم أو القبول بسبب اعتمادها على مفهومات مجردة يمكن إثارة الإشكالات حولها بانها خيالية من جهة كما يمكن من جهة أخرى التشكك في سلامة الاستنتاج منها .

وعلى يد الفيلسوف الإنجليزي جون لوك John Locke (ت ١٧٠٤) تأخذ المشكلة صورة أقرب إلى التفكير الطبيعي البعيد عن التعقيد ، فهو في الكتاب الرابع من كتابه الكبير : « بحث عن العقل الإنساني » (An Essay Concerning Human Understanding) يعقد فصلاً (العاشر من الكتاب الرابع) عنوانه « معرفتنا بوجود الله » . وهو فصل طريف يبتدئه بما يدل على روح فلسفته وطريقته في التفكير ، يقول لوك :

« أنه وإن كان لم يعطنا أفكاراً فطرية Innate ideas عن ذاته ، ولم يطبع حروفنا أصلياً في عقولنا نستطيع بها أن نقرا وجوده ، فإنه بما أودعه في عقولنا من ملكات لم يجعل ذاته بلا شيء يشهد له ، لأن لنا الاحساس والإدراك والعقل ، فلا نحتاج إلى برهان واضح على وجوده ما دمنا نحمل ذاتنا معنا ، ولا نحن نستطيع أن نشكو من جهلنا في هذه النقطة الكبرى ، لأنه هباً لنا من كثرة الوسائل لمعرفته بقدر ما يلزم للنهاية من وجودنا ولحرصنا الكبير على سعادتنا .

لكن هذا وإن كان أوضح حق يهتدى إليه العقل ، وكان وضوحه (أن لم أكن مخطئاً) بمثل اليقين الرياضي ، فإنه يحتاج إلى تفكير وانتهاد ، ويقتضى من العقل أن يسير على أساس من الاستنتاج السليم من بعض معرفتنا الحدسية ، وإلا فانا في هذه المسألة نكون جاهلين وغير متيقنين على مثل ما نحن عليه في مسائل أخرى هي في حد ذاتها قابلة للبرهنة الواضحة .

ولذلك فانا لى نبين أننا قادرون على أن نعرف ، أى أن نتأكد ، أنه يوجد اله ، ونبين كيف نتوصل إلى هذا اليقين ، فإني أرى أننا لا نحتاج لأن نذهب أبعد من أنفسنا ومن تلك المعرفة اليقينية بوجودنا » .

يبني لوك على هذا الأساس ، أعنى المعرفة اليقينية عند الإنسان بوجود ذاته وبأنه شيء موجود بالفعل ، ويقول أن من يشك في ذلك فهو لا يستحق أن نتكلم معه ولبنغفه : « يستعج بما يجب عليه من السعادة بأنه لا شيء إلى أن يقنعه الجوع ، أو ألم آخر بعكس ذلك »

فالإنسان يقطع بأنه شيء موجود بالفعل Real Being ، وهو يعلم يقين حدسي Intuitive certainty أن العلم لا يمكن أن يصدر عنه موجود فعلى ، وإذا قام الدليل البين على أنه كان هناك شيء من الأزل ، لأن ما ليس أزلياً فله بداية ، وما له بداية لا بد أن يحدث بفعل شيء آخر »

تم يستنتج لوك على نحو منطقي ، ان ذلك الكائن الازلي لا بد أن يكون تام القدرة والعلم، ومصدر كل قدرة وعلم في الموجودات الحادثة ، لانه من غير المقبول في العقل أن يكون في الانسان احساس وادراك وعلم ويكون صادرا عن شيء ليس له هذه الصفات كالمادة مثلا .

واذن فلا بد أن يكون هناك اله .

ويلخص لوك رأيه قائلا :

« واذن فمن النظر في أنفسنا وفيما ندرکه في تكويننا على نحو لا يتطرق اليه الشك ، يؤدي بنا عقلنا الى معرفة هذه الحقيقة الاكيدة الواضحة ، وهي أنه يوجد كائن أزلي تام القدرة والعلم، أن كان أى انسان يجب أن يسميه « الله » فله ذلك ، لان الامر بيّن . ومن هذا الفكرة ، اذا نظر الانسان فيها على الوجه الصحيح ، يمكن استنتاج كل تلك الصفات الأخرى التي يجب أن نصف بها هذا الكائن الازلي » .

ويرى لوك ، بناء على دليله المتقدم ، ان المعرفة بوجود الله أكثر يقينا من المعرفة بأى شيء خارج ميدان ادراك حواسنا ، بل انها أكثر يقينا من معرفتنا بأى شيء خارج ذاتنا ، بشرط أن نحسن استعمال عقولنا .

وهو ينقد دليل اثبات وجود الله ، المبني على فكرة الكائن الكامل . وهو يقصد ديكرت بلا شك ، فيمن يقصد ، لكنه لا يذكر اسم احد يمثل هذا الدليل . وهو بعد أن يشير الى تنوع امزجة المفكرين ونزعاتهم في تفكيرهم واختيار الأدلة لاثبات النسخ الواحد يقول فيما يتعلق بالاساس الذى يقوم عليه « الدليل الانطولوجي » :

« انه ليس من السداد عند محاولة اثبات هذا الحق واسكات منكرى وجود الله ان يجعل احد كل الأهمية في مسألة خطيرة كهذه لذلك الأساس وحده : فيعتبر أن كون بعض الناس عندهم في اذهانهم فكرة اله (لانه من البين أن بعضهم لبس عنده فكرة اله ، وعند بعضهم ما هو أسوأ من عدم وجود فكرة وعند معظمهم افكار مختلفة كل الاختلاف) هو الدليل الوحيد على وجود اله. وهم من فرط جهلهم لذلك المخترع الأثير لديهم بلفون ، أوهم على الأقل يحاولون أن يجرحوا ، كل الأدلة الأخرى ، وينهوننا عن الاصفاء لتلك البراهين قائلين انها ضعيفة أو زائفة ، وهي التي يقدمها لعقلنا وجودنا والاجزاء المحسوسة في العالم على نحو واضح وملزم ، بحيث اني اعتقد انه يستحيل ان يدفعها انسان مفكر . فاني أرى أن القول « بأن الأمور الالهية التي لا ندرکه تری بوضوح من خلق العالم وهي مدركة من طريق الأشياء المخلوقة ، حتى قدرته والوهيته الأزلية » لهو قول حق مؤكد وواضح بمقدار ما يكون أى حق يقال » .

ويؤكد لوك بعض آرائه مرة أخرى، وهو يحصر على تأكيد وجود شيء أزلي وأنه قادر حكيم غير مادی ، ويدقق في دحض المذهب المادى دحضا يقوم على المنطق ، وكلامه مثال جيد على النقد الفلسفي للمادية .



على يد ليبنتز Leibnitz (ت ١٧١٦) لا نجد فيما يتعلق بالاستدلال النظري الاستنباطي والدليل الانطولوجي أكثر من تعقيد وتدقيق وتحليل لا تفيد في شيء .

فهو يربط بين القول بأن « الله موجود » وبين مسألة التمييز بين ما يسميه « حقائق العقل » Truths of Reason-Verités de Raison التي هي قضايا تحليلية تعرف صحتها باستخراج مفهوم محمولها من

تحليل موضوعها في ضوء مبدأ التناقض وما يسميه « حقائق الواقع » Verités de Fait
 Truths of Fact التي هي قضايا تركيبية تعرف بالرجوع الى الواقع في ضوء مبدأ العلة الكافية ،
 لكنها لكي تأخذ صورة حقائق العقل تحتاج الى خطوات تحليل لا تنتهي ولا يحيط بها الا الاله الذي
 يعلم كل شيء ، والذي يعلم الاشياء كلها لا يعلم استدلالى كعلمنا .

ومن الواضح ان هذا ليس برهانا بأى معنى، وفيه شيء من روح النزعة الأفلاطونية .

وليبننتز يقبل الدليل الانطولوجى عند آنسيلم وديكارت على أساس ان القول بوجود اله
 ينتهى آخر الامر الى ان يكون من حقائق العقل التى يوصل الى صدقها بالتحليل لمفهومها، وأن كل
 ما تحتاج اليه القضية هو ان يكون مفهوم الاله خاليا من التناقض ، لأن قولنا الاله هو « الكائن
 الأعلى تحقفا في الوجود Most Real Being = Ens Realissimum أو « الكائن
 الأكمل » Ens Perfectissimum برىء من التناقض ، لأننا لا نضيف لاله في هذه
 الحالة سوى محمولات (صفات) لا تناقض بينها .

لكن هذا لا يقدم الدليل الانطولوجى خطوة واحدة .

على أن من الأدلة على وجود الله عند ليبننتز :

(١) لا بد من موجود بذاته Ens a se ، والا لما أمكن خروج الممكنات الى حيز الوجود
 الفعلي الذى نشاهده .

(٢) الدليل الكونى أو الكوسمولوجى Cosmological Argument ، وهو يتلخص في
 الاستدلال من وجود العالم على وجود الله .

(٣) الدليل المستند الى ما يسميه ليبننتز «الحقائق الأزلية» Verités Eternelles ، فهي لا
 تتقيد بزمان أو مكان ، ولا ترتبط بموجودات حادثة ، فلا بد ان تكون في عقل أزلي أبدي هو الاله .

(٤) الدليل المبني على تصويره لنظام الوجود، وهو مذهب : المونادولوجيا Monadology⁴⁵
 الذى يتلخص في القول بأن العالم مؤلف من وحدات روحية منفردة منفصل بعضها
 عن بعض ، فيما أنها منفصلة ، لكن بينها اتساقا وانسجاما، فلا بد لها من منظم خالق قادر حكيم .

وهذا الدليل وان كان من الناحية الصورية مقبولا ، فانه يقوم على مقدمات لا يقدم عليها
 ليبننتز برهانا كافيا .

وربما يكون هناك تناقض ، كما لاحظ البعض (١) ، بين قول ليبننتز بأن كل « موناد »
 يحوى في ذاته بذور صفاته وتطور أحواله وبين القول بعلّة للمونادات خارجة عنها . لكن ليبننتز
 يقول بأن عالم المونادات مخلوق « ضربة واحدة » وهو في هذا يشبه اللذين من أهل السنة، تماما .

وهكذا لا نجد عند ليبننتز ، فيما عدا الدليل الكونى ، أدلة مقنعة ، بل أدلة مرتبكة في
 تراث سابق أو قائمة على تصور للعالم يحتاج الى دليل .

ويكفى لبيان نوع تصور ليبننتز للمشكلة قوله عن الاله مثلا :

هو الوحدة الأولى والجوهر البسيط الأول ، وكل المونادات « المخلوقة أو المشتقة هي

مخلوقات ، وينشأ من لحظة الى أخرى بواسطة اشعاع مستمر كالبرق يصدر عن الاله . وهذه الاشعاعات تصير لها حدود بسبب قابلية المخلوقات إلى من جوهرها أن تكون محدودة .

وقوله عن المادة :

كل قطعة من المادة تشبه حديقة مملوءة نباتات أو حوضا مملوءا أسماكاً ، لكن كل غصن أو عضو حديقة أو حوض ..

ومن الواضح أن في كلامه عن الاله والعالم خيالا كثيرا ، فلا يصح أن يستسهل أحد الكلام عن الاله الحق بمفاهيم وتصورات ممانع . وإذا كنا لا نزال في بداية المعرفة بعالم المادة فإننا لا يصح أن نستمرسل في الكلام عنها مع خيالنا الى هذا الحد .



ثم جاء الفيلسوف الانجليزي ديفيد هيوم David Hume (ت ١٧٧٦) بنزعته الفلسفية وما فيها من روح النقد ومحاولة التمهيص الذي لا يصل الى الشك بمعناه الحقيقي . وهو قد تبين الصعوبات التي تعترض النزعة العقلية الروحانية كما نجدها عند ديكارت وأصحاب الميتافيزيقى العقلية ، لكنه من جهة أخرى لم يطمئن أطمئنانا كاملا للمذهب الحسي - المادي . وهو يقبل على اساس عملي أو عاطفي بعض ما ينكره نظريا بسبب عدم وجود المعرفة الواضحة أو الأدلة الكافية .

وفيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده نجده قد وضع المشكلة في كتابه : « محاورات حول الديانة الطبيعية » Dialogues Concerning Natural Religion

وتدل الأفكار التي تصدر عن الأشخاص الذين يتناقشون على أن أحدهم ، وهو كليانثيس Cleanthes متفلسف يمثل « علم الربوبية الطبيعي الفلسفي » ، والثاني ، وهو ديميا Demea يمثل المتشدد في الإيمان بالوحي مع نزعة صوفية ومع قبول الأدلة النظرية البديهية ، والثالث ، وهو فيلو Philo متشكك غير جاد .

والذي يحكى المحاورة شخص مؤمن بوجود اله

وتوضع المشكلة على هذا النحو الجدى :

« أى حق هو من الواضح بقدر وضوح القول بوجود اله ؟؟ أى حق هو من الأهمية مثل هذا الحق الذى هو عماد كل آمالنا ، وأوثق أساس للاخلاق ، وأثبت دعامة للمجتمع ، والمبدأ الوحيد الذى ينبئنا الا يقرب لحظة عن مجال أنكارنا وتأملاتنا ؟ لكن عند معالجة هذا الحق الواضح العظيم الشأن أى مشاكل غامضة تعرض فيها يتعلق بطبيعة ذلك الوجود الإلهي وبصفاته وبمجارى إرادته (Idecrees) وخطة عنايته P an of Providence ! »

وكلام المتحاورين يحتاج الى طول نظر والى تحليل دقيق . والمهم أن المحاورات تدور حول الأمور التي تشير إليها هذه العبارات التي تضع المشكلة كلها .

لكن أهم ما فيها أنها تذكر أنواع الأدلة التي ظهرت لاثبات وجود الله عند فلاسفة اليونان ومن جاء بعدهم من مفكرى القرون الوسطى الأوروبية ، وتشير الى ما يمكن أن يوجه الى بعضها من اعتراضات ، وإلى عدم كفاية بعضها في اثبات المقصود . وهي تدل أيضا على الارتباك الناشئ من التصورات غير الصحيحة فيما يتعلق بالاله (مثل تصوره بحسب المعايير الإنسانية) أو بعلاقة بالعالَم (كالقول بأنه سار في العالم) أو فيما يتعلق بالعالَم (مثل تصوره كأننا حيا) وعلى الارتباك الناشئ من أوهام المذهب المادى : فلماذا لا يكون الوجود الحقيقي هو هذا العالم المادى ، أو من الآراء الفاسدة فيما يتعلق بالإنسان وأنه كائن شقي بالئس - وهذا رأى مصدره الجبل برسالة الإنسان ، أو من الحل السطحي لمشكلة الشر المزعوم في هذا العالم وهكذا .

والنقد الموجه للأدلة على وجود الله ينصب على الأدلة النظرية الاستنباطية ، وعلى الأدلة المستندة الى النظر في العالم ، جميعا . وهذا النقد يرجع بطبيعة الحال الى روح الشك الناقد عند هيوم . لكن تلك الأدلة كما كان السابقون قد وضعوها لم يتم احكامها ، ولذلك كانت موضع النقد .

ولا ضرورة للدخول في تفاصيل هذا النقد، لأن بعضه تبين مما سبق وبعضه سيرد فيما يلى من كلام كنت عن الأدلة التقليدية .

وجه كنت Immanuel Kant (١٨٠٤) في كتابه « نقد العقل الخالص Critique of Pure Reason » نقدا لأدلة وجود الله جمع خلاصة الاعتراضات التى وجهت اليها ، وأضاف اعتراضات جديدة، لكن في نقده مبالغة حقيقية ترتبط بجملة فلسفته النقدية وموقفه من امكان المعرفة الميتافيزيقية .

والناظر في آراء كنت في هذا الباب يتبين بسهولة أنه يريد أن يهدم ما يسمى علم الربوبية الطبيعي Natural Theology أى المعتمد على العقل الإنسانى وملكانه ومفهوماته .

على أن كنت ، في كتبه السابقة على المرحلة النقدية (١) من فلسفته كان يثبت وجود الاله على أساس مبدأ العلية ، والقول بأن خروج الوجود الممكن الى حيز الوجود لا بد أن يسبقه وجود موجود واجب ، والا لما حدثت الممكنات أصلا ، وهذا الموجود الواجب يجب أن يكون واحدا ، عاقلا ، مطلقا ، أزليا ، لا يتغير . فالاله الواحد هو المبدأ الواجب المطلق الذى تستند اليه جميع الممكنات .

وكان يثبت وجود الاله على أساس مذهب ليبنتز في القول بجواهر روحانية منفردة : فيما أنها منفصلة ، لكنها تؤلف نظاما فيه انسجام ، فلا بد لها من علة وأجبة خارجية عنها (٢) .

وكان يرفض « الدليل الانطولوجى » عند ديكارت ، لأن هذا الدليل يقوم على اعتبار أن الوجود صفة ، وهو في نظر كنت ليس كذلك ، وإنما وجود الشيء هو الشيء نفسه .

على أن كنت كان ينقد الأدلة الأخرى على وجود الله ، ويشير الى أنها لا تثبت وجود الاله الحق ، ومنها الدليل الكونى والدليل الفائى .

(١) مثل كتابه بعنوان : « الأساس الوحيد الممكن لاثبات وجود الله »
The only possible foundation for the demonstration of the existence of God.

(٢) هذا في كتابه « صورة ومبادئ عالم الحس والعقل »
The form and the principles of the sensible and intelligible world.

لكن كنت في كتابه «نقد العقل الخالص» (١) ، وبعد حوالي عشر سنين لم ينشر فيها شيئاً ، أظهر هذا الكتاب وفيه نقد جميع الأدلة على وجود الله نقداً منظماً ، فهو يعرض الدليل ثم يبين أنه زائف أو غير كاف . وهو بعد أن يتكلم من الأدلة التي استخدمها العقل النظري لإثبات وجود موجود أعلى يقر أن هناك ثلاثة طرق لإثبات وجود الإله على أساس العقل النظري ، ويقول أن هذه الطرق :

أما أن تبدأ من تجربة محددة وإدراك التكوين الخاص لعالم الحس وترتقى بحسب مبدأ العلية إلى وجود علة عليا منفصلة عن العالم .

وأما أن تبدأ من تجربة غير محددة أى من وجود تجريبي ما .

وأما أن تبدأ من مفهومات مستقلة تماماً عن كل تجربة .

ويرى أن الأدلة بحسب هذا الترتيب هي :

- ١ - الدليل الفيزيقي - الديني The Physico - theological Proof
- ٢ - الدليل الكوسمولوجي The Cosmological Proof
- ٣ - الدليل الانطولوجي The Ontological Proof

ويزعم أنه لا توجد ، ولا يمكن أن توجد ، أدلة غيرها .

وكل اهتمامه يتركز حول إثبات أن العقل النظري لا يستطيع ، بقوته الخاصة وحدها ، أن يحلق فوق عالم الحس .

أما فيما يتعلق بالدليل الانطولوجي فإن نقده له هنا تفصيل لنقده السابق ، مع انكار أن يكون الوجود بالفعل صفة أو محمولاً للشيء والقول بأن وجود الشيء هو إدراكنا لوجوده أو لصفة له إدراكاً مباشراً وتأكيدنا لذلك ، فقولنا مثلاً : الإله موجود ، هو إدراك لوجود ذاته وصفاته وتأكيد ذلك . ويذهب كنت إلى أن أساس الدليل الانطولوجي ، وهو القول بكائن كامل أو واجب يستحيل أن لا يكون موجوداً ، ليس ملزماً للعقل ، لأن العقل يستطيع أن يفترض عدم وجود مفهوم في الذهن ، وبالتالي عدم الاستنباط منه . وهذا ينطبق حتى في ميدان الرياضيات ، فالغاء مفهوم المثلث في الذهن يسمح بالغاء كل أحكام المثلث .

ويقرر كنت أن استنتاج وجود الشيء من مفهومه تحصيل حاصل نفس Miserable Tautology وأنه لا يرضى العقل السليم ولا يثبت أمام الفحص الفلسفي .

أما الدليل الكوسمولوجي فهو في رأى كنت لا يقوم على الاستنتاج من مفهوم ، بل على الاستنتاج من وجود شيء واقع على وجود شيء واجب لا بد أن يكون موجوداً ، وهو يسمى بحسب عبارة ليبنتز Leibnitz الاستدلال من امكان العالم Argumentum a Contingentia Mundi وصورته هكذا : إذا كان هناك شيء موجود ، وليكن «أنا» ، فلا بد من وجود موجود واجب الوجود .

بعبارة أخرى : الممكن الوجود لا بد له من علة ، وبما أنه لا يمكن التسلسل في العلل فلا بد من الانتهاء إلى علة أولى هي واجب الوجود ، أو الكائن الذي له كمال التحقق Ens realissimum وهو يسمى الدليل الكوسمولوجي ، لأن موضوعه هو العالم (Cosmos) باعتباره شيئاً موجوداً ، دون نظر إلى مميزاته كالنظام أو الفائية أو نحو ذلك ، ولهذا فهو يتميز عن الدليل الفيزيقي الديني الذي سيأتي الكلام عنه .

(١) The Critique of Pure Reason بحسب نشرة : The Great Books of the World
مجلد ٤٢ ص ١٧٧ فما بعدها .

ونظراً لأن تحديد مفهوم واجب الوجود وصفاته لا يتيسر إلا من طريق الاستنتاج من مفهومه ، لأن التجربة لا تعلمنا شيئاً عن ذلك ، فإن كنت يرى في الدليل الكوني صورة أخرى للدليل الانطولوجي .

هذا إلى أن كنت يرى في مبدأ العلية، أو القول بأن كل ممكن لا بد له من علة ، أنه مقصور على حوادث هذا العالم وليس له انطباق وراء ذلك ، وهو لا يدعونا إلى البحث عن علة للعالم .

ويذهب كنت في نقده لهذا الدليل إلى حد القول بأن استنتاج ضرورة علة أولى من استحالة التسلسل في العلل لا يبرره العقل في عالم التجربة فضلاً عما وراءه .

ولا حاجة للمضي في ذكر اعتراضات كنت على هذا الدليل ويكفي أن نلاحظ ما في نقده من مبالغة تصادم العقل والواقع معاً .

وهو مع أنه يعترف بأن الدليل الكوسمولوجي يقوم على القول بأن وجود أى شيء يقتضى استنتاج واجب الوجود ، وأن هذا الاستنتاج طبيعي ، فإنه يزعم أنه يمكن تصور عدم وجود هذا الواجب ، فإن التصور مقياس لصحة الآراء ، بل هو يذهب إلى أن مفهوم الوجوب (Necessity) والامكان (Contingency) مبدآن ذاتيان في العقل (Subjective Principles of Reason) وليسا موضوعيين (١) ، بل إن مفهوم « الموجود الأعلى » Supreme Being في نظره ، مجرد « مبدأ تنظيم » Regulative Principle

والمبالغة واضحة في كلام كنت ، لكن الدليل الذي ينقذه نظري ومجرد إلى حد كبير ، ولا شك أن وضعه على هذه الصورة مأخوذ من ليبنتز ، وهو قد أخذه عن مفكرى المصور الوسطى ، وهم أخذوه عن الفارابي وابن سينا ووضعوه على صورة معينة .

أما الدليل الفيزيقي - الديني الذي يمكن أن يسمى أيضاً الدليل الغائي Teleological Proof فإن كنت يقف منه موقفاً آخر . يقول كنت :

« إن العالم المحيط بنا يفتح أمام بصرنا منظراً هو من الروعة في النظام والتنوع والجمال والملاءمة لغايات إلى حد أننا ، سواء مضيئنا في ملاحظاتنا للانهائية الفضاء في اتجاه أو للاقسام التي لا حدود لها في اتجاه آخر ، سواء نظرنا للعالم في أعظم مظاهره أو في أصغرها ، حتى بعد أن نكون قد بلغنا أعلى ذروة في العلم يمكن أن تصل إليها عقولنا القاصرة ، فإننا نجدنا أمام عجائب تفوق كل تصور ، وأمامها تفقد اللغة قدرتها على التعبير ولا تبقى به بل يعجز الفكر عن الإدراك ، وينحل تصورها لكل إلى دهشة نفقد معها القدرة على التعبير ، وتكون أفصح عبارة لنا أن تكف عن الكلام .

فنحن نلاحظ أينما نظرنا حولنا سلسلة من الأسباب والمسببات ، من الوسائل والغايات ، من الموت والبلاد . ولما كان لا شيء قد دخل من نفسه في الحال التي نجده عليها ، فإنه لا بد لنا دائماً من الرجوع إلى شيء آخر ، هو بدوره يبعث أيضاً على التماس علة له ... وهكذا فإن العالم لا بد أن يفرق في بحر الأشياء ، إلا إذا سلمنا بأنه إلى جانب السلسلة التي لا نهاية لها من الممكنات يوجد شيء هو أول وقائم بذاته ، شيء هو الذي ، باعتباره علة عالم الظواهرات هذا ، يضمن بقاء عالم الظواهرات ويحفظه .

هذا المبدأ الأعلى ، أى عظم ينبغي أن نضيف اليه ؟ أننا نجهل محتوى العالم ، ونحن لا نستطيع تقدير عظمه بالقياس الى مجال الامكان . لكن هذا المبدأ الأعلى ، نظرا لأنه ضرورة يقتضيها العقل الانساني المشترك ، فما الذى يضمننا أن نضيف اليه من الكمال ما يجعله فوق كل ما هو ممكن ، وهذا ما نستطيع أن نفعله بسهولة ، وأن كان ذلك بمساعدة الاطار الضعيف لفهوم مجرد ، بأن نمثل لانفسنا هذا الموجود حائزا كل كمال ممكن . »

ويرى كنت « أن هذا الدليل يستحق دائما أن يذكر بالاحترام ، وأنه أقدم الأدلة وأوضحها وأكثرها انفاقا مع العقل الانساني . وهو يبعث الحياة في دراسة الطبيعة ، لأنه يستمد وجوده من ذلك المصدر ، ويستمد منه قوة متجددة دائما . فهو يتبين أغراضا وغايات في مبدان ما كانت ملاحظتنا تستطيع أن تكتشفها من نفسها ، ويوسع معرفتنا بالطبيعة ، بأن يوجه انتباهنا الى وحدة يوجد مبدؤها خارج الطبيعة . ثم ان معرفته بالطبيعة يصبح لها تأثير في هذه الفكرة ، أعني علة الطبيعة ، وبذلك يرتفع اعتقادنا بوجود الاله الصانع للعالم الى مرتبة افتناع لا يمكن مقاومتها (١) »

ان كنت بقدر هذا الدليل ولا يرى جدوى من محاولة تجريح سلطانه او التشكيك فيه ، لان الشك يتبدد بمجرد أن يلقى الانسان نظرة على عجائب الطبيعة وعظمة الكون . لكنه يلخصه على النحو الآتي :

- ١ - في الطبيعة نظام
- ٢ - هذا النظام في الاشياء ليس من ذاتها
- ٣ - اذن لا بد من منظم عاقل .
- ٤ - هذا المنظم واحد على اساس وحدة الطبيعة وتربط اجزائها .

ثم يقول : ان الطبيعة اذن كالعامل الفنى ، واستدلنا على مصدرها بالاستدلال من الاثر الفنى على مصدره . ولا يصح ان نذهب الى نوع آخر من الاستدلال ، لأن العقل لا يقى بكل ما يطلبه اذا سار من عثينة يعرفها الى مبادئ للتفسير لا يعرفها ولا يمكنه ان يبرهن عليها (٢) .

فالدليل لا يثبت الا حدوث الصورة الى عليها العالم وجود صانع ، ولا يثبت حدوث المادة التى صنع منها العالم . ولما كان الدليل يقوم اساسا على الاستدلال من اشياء هى في ذاتها محدودة ، فانه لا يثبت اكثر من وجود صانع قدرته مقيدة بقبالية المادة ولا يثبت وجود خالق للعالم بالمعنى الحقيقى .

هذا الى اننا ، في رأى كنت لا نعرف كل العالم ولا مدى دلالاته على القدرة المطلقة ولا مدى دلالة النظام والحكمة في العالم على الحكمة العليا ، ولا دلالة وحدة العالم على وحدانية موجد .

والدليل اذا كان يدل على ان صانع العالم يتصف بالجلال والقدرة والحكمة فانه لا يدل على ما لاله من كمالات مطلقة لا نهاية لها ولا يبعث فينا اكثر من الاجلال والتعظيم والثناء .

ويرى كنت اننا في هذا الدليل نبدا بملاحظة نظام الطبيعة ونستنتج انها ممكنة الوجود ثم نستنتج وجود الوجود الواجب وبذلك نمود الى الدليل الكوسمولوجى الذى هو صورة مقنعة للدليل الانطولوجى .

(١) نقد العقل الخالص ، ص ١٨٧ ع ٢٤

(٢) المصدر نفسه

واذن فلا بد من اكمال الدليل الفيزيقي -الدينى بالدليل الوجودى . وعند ذلك يتبها ، من الناحية النظرية وعلى اساس مفهومات العقل النظري ، الدليل الوحيد الممكن لاثبات وجود الاله وذلك بشرط ان يكون من الممكن اثبات قضية من طريق تجاوز حدود الاستخدام التجريبي للعقل .

ومن الواضح ان كنت مسرف كل الاسراف في نقده . لانه اذا قام الدليل القطعى على ان هذا العالم ممكن الوجود فان العقل يقضي بضرورة وجود واجب مخالف للممكنات في ذاته وصفاته ، وبمجرد هذا الاستنتاج يقضى العقل بان ذاته وصفاته وكمالاته مطلقة ولا ندرلك كنهها بعقلنا المحدود ، بحيث يدل العالم على اله حق واجب الوجود ، فوق كل تصوراتنا ومفوماتنا النسبية .

ومن جهة اخرى فان هذا العالم مهما كان من العظمة ومهما صدر من امثاله عن الاله منذ الارل ، ومهما يصدر عنه الى الابد ، فان ذلك كله لا يصلح مقياسا للقدرة المطلقة التى لانهاية لها والتى لا ينضب لها معين .

ان كنت على حق في قوله ان العالم لا يدل على الاله الحق دلالة كافية . فالحق ان العالم محدود ، ولكن اكمال الدليل لا يكون من طريق الدليل الوجودى ، بل من طريق الاستدلال من النظر في العالم ، لكن مع التنويه للاله ومع الادراك الكامل لمفهوم الوجود الواجب .

وكنت على حق في قوله ان الدليل اثبت وجود الصانع ولم يثبت حدوث المادة .

وكل النقائص التى يبينها كنت في هذا الدليل الذى يقدره تقديرا خاصا قد تلافتها ادلة مفكرى الاسلام لاثبات وجود الله . خصوصا ادلة المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة .

لقد كان غرض كنت من نقده لادلة وجود الله ان يهدم « علم الربوبية الفلسفى او الطبيعى » ، الذى يعتمد على العقل النظري .

والانسان يستطيع ان يقبل كلام كنت في ان النزعة النقدية عند هيوم هى التى ايقظته من سبات مذهب الجزم الميتافيزيقي . لكن نقد هيوم لا يخرج من الفلسفة التجريبية الانجليزية ، وليس له فيها مقدمات كافية . ولذلك يربط بعض العلماء بين نزعة النقدية وبين آراء للفراي ، كما فعل العلامة الاسباني ميغل آسين بلاثيوس Miguel Asin Palacios

والسؤال الآن هو : هل عرف كنت آراء الفراي ، على الاقل من الترجمة اللاتينية لكتاب « تهافت تهافت الفلاسفة » لابن رشد او من مؤلفات مفكرى العصور الوسطى الكثيرين الذين ردوا آراء الفراي في التهافت ؟

يوجد بين موقف الفراي من الميتافيزيقي العقلية ، سواء فيما يتعلق بالعالم او النفس او الاله ، وموقف كنت شبه واضح . والذى يصبر على قراءة كتاب « تهافت الفلاسفة » للفراي وكتاب « نقد العقل الخالص » لكنت ، يلاحظ في مواضع كثيرة شباها في بعض الافكار وفي الروح

وخصوصا في محاولة هدم علم الربوبية الفلسفي وعلم الوجود العقلي وفي نقائص العقل^(١)، مما يجعل الدراسة المقارنة لأراء حجة الاسلام وآراء فيلسوف الامان، من اشيق الدراسات واعظمها شأنا . على ان كنت ، وان كان ينقد الأدلة العقلية النظرية على وجود الله ، فانه يؤمن بوجود الله ، ويحاول ان يثبت وجوده من طريق آخر ، هو طريق العقل العملي او العقل الخلقى .

ان العقل يدرك الخير ويقضى باحترام قانون الواجب الذى هو الفضيلة والخير الاعظم في نظر كنت . لكن مع ان الفضيلة في ذاتها خير اعظم ، فانها ليست الخير التام الكامل بالنسبة للانسان في حياته هذه ، لان الانسان الواقع ، ان كان يطمح الى الفضيلة ، فانه ايضا يطلب السعادة بطبعة وما فيه من احساس انساني ، فلا بد ان يكون الخير التام له مشتملا على السعادة بقدر ما هناك من فضيلة . لكن الواقع والتجربة في هذه الحياة لا يدلان على ذلك .

وكنتم هنا يخالف الفلاسفة القدماء الذين اعتبروا ان السعادة والفضيلة مرتبطتان . هو يخالف الرواقيين الذين كانوا يقولون ان الحكيم هو الفاضل السعيد ، وان شعور الانسان الحكيم بفضيلته سعادة . ويخالف الابيقوريين الذين كانوا يرون في اللذة الخالصة سعادة . ويقول كنت انه لا طلب للسعادة يزيد في الفضيلة ، ولا الفضيلة تجلب السعادة . والسبب في ذلك هو ان عالم الحس الذى نعيش فيه ليس فيه اتفاق بين ما هو حصى وما هو عقلى ، وليس بين الفضيلة والسعادة اقتران علة بمعلول . ومع ذلك فان الانسان يريد هذا الاقتران ، ويريد ان يكون مع الفضيلة سعيدا ، لكنه ليس هو الذى وضع نظام الطبيعة ولا يمكنه ان يسيطر عليه .

فما ان الانسان يجب عليه ان يمثل لقانون الواجب والفضيلة ، ولا تتحقق له السعادة ، فلا بد للانسان من ان يؤمن بوجود اله حكيم خير هو الذى وضع نظام الاشياء ونظام الاخلاق ، يعلم نوايانا الطيبة ويجازينا عليها ، ويكون هو الضامن لتحقيق السعادة مع الفضيلة .

ولما كانت الارادة الخيرة لا تستطيع في هذه الحياة ان تحقق كل ما يطلبه القانون الخلقى ، وكانت لا تزال تريد ذلك ، فان الموت لا يمكن ان يكون نهاية حياة الانسان ، ولا بد ان تكون الروح خالدة لكي تستطيع مواصلة طموحها والاقتراب من غايتها . وهذا يكون بطبيعة الحال في حياة اخرى .

هذا هو دليل كنت لاثبات وجود الله بناء على حاجات العقل العملي او حاجة النظام الخلقى ، وذلك بعد ما زعمه من انه لا يمكن على اساس العقل النظرى اثبات وجود الاله الحق .

ومن العجيب ان كنت صاحب « قانون الواجب » و « الامر المطلق » يرى ان هذا الايمان القائم على الاعتبارات العملية والخلقية ايمان اختياري ، وانه ، رغم عدم الزامه ، يقوى بواعث الخير . ومع « انه في احيان كثيرة قد يتزعزع ، حتى عند الاخيار، فانه لا ينقلب ابدا الى الحاد » .

انتهت الى كنت تجربة فلسفية كبيرة تشتمل على آراء شتى في الالهوية والادلة على وجود الله . وقد نقدناها نقدا ثائرا لا يشبه في الروح وفي بعض التفاصيل الا نقد الفزائى للفلسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » .

وقد ادى نقد كنت الى شيء من التشكك في مقدرة العقل النظرى عند البعض ، لكنه لم يؤد الى زلزلة الثقة بالعقل ، واستمر المفكرون يصوغون الادلة على وجود الله ، لكن مع ميل عند البعض الى نزعات وحدة الوجود .

(١) لاحظ بعض العلماء شبهة بين آراء الفزائى وكنتم في موضوعات جزئية مثل مسألة الزمان والمكان راجع كتاب (ا) Obermann بعنوان : Der Philosophische u. Religiöse Subjectivismus Ghazalis, Leipzig, 1921, S. 112 ff.

الإيمان بالله في عصر العلم

كان مجيء الاسلام بكتابه الحكيم نقطة تحول في تاريخ الدين المنزل والتفكير الدينى والعلمى والفلسفى على السواء

فقد جاء فيما يتعلق بالالوهية بالمفهوم الواضح الكامل لاله ، بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة .
وجاء يبنى الإيمان على نظر العقل وثمرة المعرفة ، وجعل موضوعات العقائد مسائل بحث وموضوع دليل وبرهان .

ورسم منهجا في المعرفة ، كما رسم الطريق للمعرفة بوجود الله وما له من صفات الكمال .
والذى يعيننا هنا بنوع خاص هو ان القرآن يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظر في آيات هذا الكون الظاهرة ويشوق الإنسان الى معرفة اسراره الخفية وينبهه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها .

وهو اذ يتكلم عن الاله وصفاته واقعاله وتديره لهذا العالم يبين ان الطريق الى معرفة ذلك هو النظر في هذا العالم ، وهو يتكلم عن العالم وما فيه من وجوه كثيرة، وكلامه يشتمل على جميع المظاهر التى تبحثها العلوم الكونية والانسانية ، هذا الى ان القرآن تكلم عن هذا العالم في قضايا، هى احكام عامة يهتدى بها الباحث ، ونبه الى جوانب رئيسية لكى يجعلها الباحث موضع البحث الحسى والعقلى .

والمقصود من كلام القرآن عن العالم وتنبيهه الى آياته هو ان يستدل الإنسان على وجود الاله تعالى من النظر في العالم وان يعرف طبائع الاشياء وخواصها وقوانينها لكى يستخدمها ، لانها كما يقرر القرآن مسخرة للإنسان .

والقرآن يدور حول فكرة الحق والعلم الصحيح في كل شيء .

وهو يعيب اهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم في قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذى لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى فى الحكم على الاشياء ويطلب بالبرهان كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا .

وهو يذكر ما عند الإنسان من الحواس والعقل ، ويعتبرها نعمة كبرى ، ويقرر مسئولية الإنسان عنها .

والمعرفة الانسانية ، بحسب القرآن ، ثمرة الحس والعقل معا ، ويخص القرآن بالذكر من بين الحواس ، السمع والبصر ، ويكثر من ذكر البصر والامر بالنظر للاشياء .

وهو لا يزال عند كلامه عن آيات الكون ينبه الى ان فيها آيات ، اى علامات دالة ، لمن يستعمل حواسه وعقله ولم يتفكر ويريد ان يعلم ويوقن بالحقائق عن علم بها .

وهو يعتبر ان مقاصد آياته ومعانيها انما تنجلي للعلماء ، وان العلماء هم احق الناس بأن يدركوا ضرورة وجود الاله الحق وان يعظموه ويخشوه^(١) .

(١) الحاجة لذكر شواهد على ما تقدم ، ومن السهل ، على من يريد ، ان يتصفح القرآن ويستخرج الشواهد

وإذا كان القرآن يشير في بعض آياته إلى أن المعرفة بالله مفروزة في الفطرة الأصلية ، أعني فطرة الروح الإنسانية على حالتها الأولى ، قيل أن تظهر في هذا العالم وتستخدم فيه هذا المركب البدعي الذي هو البدن وما له من حواس ظاهرة وباطنة ومن جوارح ، فإنه يوجه عقل الإنسان إلى الطريق لمعرفة الله بأن ينبهه إلى النظر في العالم وفي نفسه .

« وفي الأرض آيات للموقنين » وفي أنفسكم أفلا تبصرون » (س ٥١ - الذاريات ، ٢٠ - ٢١)
 « إن في السموات والأرض لآيات للمؤمنين » وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون » (س ٤٥ - الجاثية ، ٣ - ٤)

« سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (س ٤١ - فصلت ، ٥٣)

« أفي الله شك فاطر السموات والأرض » (س ١٤ - إبراهيم ، ١٠)

فالقرآن يجعل نقطة البداية لمعرفة الله ما يشاهده الإنسان في الكون وفي نفسه ، وتدل آيات كثيرة في القرآن على أن المقصود مما يشاهده الإنسان في نفسه هو نشأته وتقلبه في مراحل الخلقة وبنائه وأعضاؤه وجوارحه إلى جانب ما يدركه الإنسان في حياته الباطنة : حياة الفكر وحياة النفس ، بالمعنى الواسع لهاتين الكلمتين .

فالقرآن لا يجعل أساس النظر المؤدى إلى معرفة الله مفهومات مجردة ، ولا معاني ذهنية ، ولا قضايا نظرية جدلية ، وهو حتى عندما يرد أن يجادل لا يجعل موضوع الجدل خارجاً عن نطاق المشاهد الذي يدركه الإنسان مباشرة .

وهذه هي البداية الطبيعية التي يجب أن يعتمد عليها الإنسان في هذا العالم ، وهي البداية العلمية - الفلسفية التي يشترك في فهمها الجميع ، وهي لا تتعارض مع طريق آخر للمعرفة بالله ، سنشير إليه فيما يلي (١) وهو يتميز عن الطريق النظري المجرد الذي كان موضع خلاف بين المفكرين ويتمسك به أدراك حقيقي لشيء واقعي وأن كان في أعماق الروح الإنسانية .

وإذا أردنا مثلاً على طريقة القرآن في الإرشاد إلى معرفة الله فلنذكر الآيات الآتية :

« والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » أن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » (س ٢ - البقرة ، ١٦٣ - ١٦٤) .

نلاحظ أن الآية قد وضعت القضية أولاً ، وهي وجود الاله الواحد ، ثم نهت إلى الطريق المعرفة به وأن هذا الطريق لمن يستعمل عقله .

« فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون » وله الحمد في السموات والأرض وعشيا وحين تظهرون » يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون » ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون » ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم

ازواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم ان في ذلك لآيات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون * ومن آياته ان تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون * وله من في السموات والارض كل له قانتون * وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده ، وهو اهلون عليه ، وله المثل الاعلى في السموات والارض وهو العزيز الحكيم * ضرب لكم مثلا من انفسكم هل لكم من ما ملكت ايماكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون * بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدي من اضل الله ، وما لهم من ناصرين * فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن اكثر الناس لا يعلمون * (س ٣٠ - الروم ١٧ - ٣٠) .

في هذه الآيات نجد وضع القضية وهي : معرفة الله وتعظيمه ، ثم يأتي الكلام عن تديره للامور وعن آيات الكون ، ثم تأتي الإشارة الى الذين ظلموا انفسهم باتباعهم طريق الهوى ، اى الميل الذى لا يستند الى علم او عقل ، ولم يسلطوا طريق العلم المؤدى الى المعرفة بالله ، ثم يأتي التوجيه الى الدين الحق مع الإشارة الى ان الدين القائم على العلم يطابق الفطرة الانسانية ، اى الفطرة الاولى الاصلية والفطرة الحالية التى تلخص في العلم والعقل واستعمالهما الاستعمال الصحيح .

« أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففتقناهما ، وجعلنا من الماء كل شيء حي ، افلا يؤمنون * وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بهم وجعلنا فيها فجاجا سبلا لعلمهم يهتدون * وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون * وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون » (س ٢١ - الانبياء ، ٣٠ - ٣٣) .

هذه الآية تتعلق بموقف الذين ينكرون وجود الله ، وهي تنبههم الى نظام السموات والارض ، وتطلبهم بأن يفكروا هذا النظام بحسب قوانين العقل الذى يقضى بأن الشيء الحادث والواقع والموجود على نحو معين لا بد ان تكون له علة كافية .

« ألم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة . ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير » (س ٣١ - لقمان ، ٢٠) .

هذه الآية تنبه الى القوانين الطبيعية التى يخضع لها نظام العالم ، والى ان هذه القوانين فى مجراها تحقق مصالح الانسان وتشير الى ان الجاحدين بوجود الله لا يستندون فى ذلك الى سند من علم بالامر أو منهج أو حجة علمية محققة مدونة .

هذه الآيات انما نذكرها لكى يتبين ان نقطة البداية لآيات وجود الله هى النظر فى هذا العالم ، كما ان نقطة البداية للرد على الجاحدين هى النظر فى هذا العالم ايضا .

ولا بد من هذا التنبيه لأن القرآن انفرد بين الكتب المنزلة ، على صورتها التى وصلت الينا ، بهذه الطريقة فى المعرفة بالله ، وجعل مسألة الابات وجود الله مسألة بحث علمى فى ضوء العقل والحس . ويؤخذ من آيات كثيرة فى القرآن ان الإيمان بالله ثمرة العلم وان الجحود بوجوده سببه الجهل .

وعلى اساس من آيات القرآن امكن للعلماء ان يستخلصوا ادلة على وجود الله ، ولا يزال المجال مفتوحا امام المفكر .

فعلى اساس من جملة آيات القرآن التي تتكلم عن العالم وتنبه الى اياته ومعجابه واسراره استخلص مفكرو الاسلام ، خصوصا علماء الكلام والمستقلين بالعلوم الطبيعية والكونية بوجه عام دليلا على وجود الله هو المسمى : « دليل التدبير » او « دليل الايمان » او « دليل الاحكام » وهو يتلخص في الاستدلال من النظر في نظام العالم على وجود صانع قادر حكيم طبقا لمبدأ عقلى هو مبدأ العلية الذى يقضى ، كما تقدم القول ، بان كل حادث وكل شيء يقع على نحو ما لا بد له من علة كافية .

وهذا الدليل بقى على صورته الاجمالية الى ان جاء ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ - ١١٩٨ م) فنظر في آيات القرآن نظرا فلسفيا تحليليا ، وميز بين دليلين يمكن اخذهما من آيات القرآن :

الاول دليل الاختراع ، ومعنى الاختراع هو اليجاد والاحداث . والمقصود منه في نظر ابن رشد هو اختراع جواهر الاشياء واختراع الحياة في المادة . ويقوم هذا الدليل في نظره على نوع من الدلالة التى يدركها الانسان بالحوس والعقل ادراكا مباشرا .

فمثلا فيما يتعلق بعالم الكائنات الحية نحن نلاحظ حدوث النبات والحيوان ، وهذا يدل بحكم الضرورة العقلية على ان للحياة علة .

وفيما يتعلق بنظام السموات نحن نلاحظ ان الاجرام السماوية تلتزم في سيرها حركات معينة تؤدى الى تحقيق غايات ، وخصوصا فيما يتعلق بالارض وما عليها .

معنى هذا ان الاجرام السماوية مسخرة مقهورة ، والعقل يقضى بان المسخر مخترع مخلوق بالضرورة .

والدليل الثانى سماه ابن رشد دليل العناية ، وهذه العناية محورها الانسان خاصة . فنحن نلاحظ ان جميع نظام العالم من الشمس والقمر والليل والنهار ، وكل ما على ظهر الارض ، ملائم للحياة الانسانية ، بل ان تركيب الانسان نفسه ملائم لحياته على الارض . هذا شيء نلاحظه بالحوس ، والعقل يقضى بان تكون هذه الملاءمة ناشئة عن فعل صانع مدبر حكيم قصد ذلك واراده .

وبلاحظ ابن رشد ان من آيات القرآن ما يتضمن التنبيه على دليل الاختراع ، ومنها ما يتضمن التنبيه على دليل العناية ، ومنها ما يتضمن التنبيه على الدليلين معا (١) .

واذا اردنا مثالا آخر يبين لنا كيف اخذ المفكرون الاسلاميون من بعض آيات القرآن ادلة نظرية علمية - منطقية في بنائها ، فلنذكر استدلال الاشعرى (٢) في كتابه « اللمع » ، اى الادلة اللامعة ، على وجود الله ، فهو عندما يجيب عن سؤال من يسأل عن الدليل على ان للخلق صانعا مدبرا ، يستند الى آيات القرآن التى تتكلم عن الانسان وتطوره في مراحل الخلقة ، قبل ولادته وبعدها .

يقول الاشعرى :

الانسان الذى نراه في حال كمال نموه البدني ، قد تطور من مبادئ بسيطة - ونلاحظ ان هذه مقدمة حسية .

(١) راجع التفصيل في كتاب ابن رشد : « الكشف عن مناهج الادلة »

(٢) هو ابو على الحسن بن اسماعيل الاشعرى ، التوفى حوالى ٣٢٤ هـ

ولكن الإنسان يعلم انه ليس هو الذى ينقل نفسه من طور الى طور ، لانه حتى وهو في حال كمال قوته لا يستطيع ان يخلق لنفسه حاسة او جارحة . وهذا يدل على انه ، عندما كان في بداية امره ، اعجز عن ان يخلق لنفسه ذلك .

وايضا يعلم الانسان انه ليس هو الذى ينقل نفسه من حال الشباب الى حال الكبر والهرم ، بدليل انه لا يستطيع ان يرد نفسه الى الشباب - ونلاحظ ان هذه المقدمات تستند الى الحس والاستدلال الواضح .

واذن فيما ان الانسان ليس هو الذى يطور نفسه ، وبما انه محمول رغم انفه على التطور ، فانه ليس هو الذى اوجد نفسه ، ولا بد له من موجد هو الذى اوجده وهو الذى يدبر امره وينقله من طور الى طور .

بعد هذا يثبت الاشعري ضرورة وجود علة كافية لكل شيء حادث ويقرر ان من يجحد ذلك يصادم قوانين العقل .

ويثبت الاشعري ان صانع العالم لا يمكن ان يكون جسما ، كما يثبت صفات الكمال التى للاله الحق وهى صفات الخلق والتدبير .

ومع ان دليل الاشعري يدور حول ظاهرة واحدة هى ظاهرة الانسان ، فان الفكرة التى يقوم عليها تشمل كل شيء حادث يسير بحسب قوانين ، وعالمنا كله كذلك .

والى جانب الآيات التى اخذ منها المتكلمون « دليل الاثقان » توجد في القرآن آيات ، هى في ذاتها ، اشبه بالدلة المنطقية لانيات وجود الله .

ففى القرآن مثلا هذه الآيات القصيرة الموجهة الى منكرو وجود الله .

« أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ﴿١﴾ خلقوا السموات والارض ، بل لا يوقنون » الى قوله تعالى « أم لهم اله غير الله ، سبحانه الله عما يشركون » (س ٥٢ - الطور ، ٣٥ - ٣٦ ، ٤٣) .

والمأمل لهذه الآيات القصيرة يتبين له انها تتضمن بيان الاحتمالات الممكنة ، بحسب العقل ، فيما يتعلق بتعليل هذه الاشياء الحادثة التى نراها : ما هى العلة الحقيقية لوجودها ؟ وتذكر الاحتمالات على صورة الاستفهام المقصود منه تأكيد النقيض :

هل الاشياء الحادثة حدثت من غير علة ؟ هذا شيء يرفضه العقل .

هل هى احدثت نفسها ؟ هذا ايضا يرفضه العقل لما فيه من تناقض .

ولو فرضنا ان بعض الكائنات يؤخر في وجود بعضها ، فمن الذى اوجد نظام الكون في جملته من السموات والارض ؟

واذن فلا بد من علة لهذا النظام الكونى كله ، وهى الاله الخالق الحق .

والى جانب ما تقدم يوجد دليل آخر سماه العلماء « طريق ابراهيم » ، وهو يسمى في القرآن « حجة » ، وهو يؤخذ من الآيات التى تبين لنا موقف ابراهيم (ع) من قومه الذين كانوا يقصدون الاصنام ومناقشته لهم وتفكره في نظام الكون واهتدائه من تفرير احوال الاشياء الى انها حادثة لا بد لها من محدث مخالف لها لا يتغير (وهذه الآيات هى : س ٦ - الانعام ، ٧٤ - ٨٣) .

وفى القرآن آيات تتكلم عن شعور الانسان عندما تحيط به الاخطار المهلكة ، وانه في اوقات الشدة يلجأ الى موجد الكون الذى بيده قوى الطبيعة . وهذا الشعور في حقيقته ناشيء عن

معرفة ضمنية وعميقة في نفس الإنسان بأن له خالقاً هو خالق العالم ومدبره. لكن هذا الشعور الذي تغمره عوامل التقليد أو الإنكار أو الشك أو المكابرة والعناد أو الفرو، يتجلى في وقت الشدة . فهنا يتجلى ما في الفطرة وما في أعماق تفكير الإنسان . وقد أقام بعض العلماء دليلاً على وجود الله يستند إلى هذا الشعور ، كما فعل الطاهر بن طاهر المقدسي (ت حوالي ٢٤٠ هـ) في كتابه : « البدء والتاريخ » ، فهو يقول :

« من الدليل على إثبات الباري سبحانه وله النفوس ونسج القلوب اليه ، إذا حزبت الحادث ، اضطراباً . إذ لا يوجد مضطر وقد غصته نائبة ولدغته نائبة يفرغ إلى حجر أو شجر أو مدر أو شيء من الخلق إلا إليه ، ويدعوه بما هو معروف عنده من اسم أو صفة - هذا مشاهد عياناً - كما تفرغ النفس عند الكاره المخوفة إلى طلب المهرب والنجاة ، وكما يفرغ الطفل إلى ثدي أمه ضرورة وخلقة . كذلك الله في معرفة خلقه إياه ، إلا أن أثر الدلالة في الخلق عليه اعظم من أثر ميل الطبع إلى ما يلائمه وأزوارده عما ينافره .

ولا يمكن الملحد المتكبر ، وإن غلا وتعمق في الالحاد ، الامتناع في معرفة الله وإجراء ذكره واسمه على لسانه ، شاء أم أبى ، في حال عمده ونسيائه ، لأن قلبه ولسانه على ذلك خلق ، كما أن طبعه على الميل إلى المحبوب والأزوار عن المكروه جبل » .

على أننا نجد في القرآن ، إلى جانب هذا كله ، آيات كثيرة توجه الإنسان إلى الإيمان بالاله الحق من طريق الترهيب والترغيب ، أي من طريق التأثير النفسي ، مع الاستعانة بما يهز الخيال وبالأمثال التي تعبر عن حقائق وبروح الموصلة الحسنة ، من أمثلة ذلك هذه الآيات :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد » إلى قوله تعالى « حنفاء لله غير مشركين به ، ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق (س ٢٢ - الحج ، ١ - ٢ ، ٣١) .

« والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب » أو كظلمات في بحر لجي يفشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ، ظلمات بعضها فوق بعض ، إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » (س ٢٤ - النور ، ٣٩ - ٤٠) .

« له دومة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو بباله » وما دعاء الكافرين إلا في ضلال » (س ١٣ - الرعد ، ١٤) .

« مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ، ذلك هو الضلال البعيد » (س ١٤ - إبراهيم ، ١٨) .

« وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى ، قال : يا قوم اتبعوا المرسلين ، اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون » وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون » اتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تنن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينجون » « إنى إذا لفى ضلال مبين » « إنى آمنت بربكم فاسمعون » قيل ادخل الجنة ، قال : يا ليت قومى يعلمون » بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين » (س ٣٦ - يس ، ٢٠ - ٢٧) .

« وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه : اتفثلون رجلاً أن يقول : ربي الله ، وقد جاءكم بالبينات من ربكم ، وإن يك كاذباً فعليه كذبه ، وإن يك صادقاً يصيبكم بعض الذي يعدكم إن الله

لا يهدى من هو مسرف كذاب * يا قوم لكم الملك اليوم ظاهرين في الأرض ، فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا » (س ٤٠ غافر ، ٢٨ - ٢٩) .

ونلاحظ ان هذه الآيات الاخيرة تجمع بين روح الموعدة وبين التفكير المنطقي على صورة طبيعية بسيطة ، وتنحو نحو الاقتناع والتوجيه للسامع او القارئ من طريق دعوته الى الموازنة .

واذن ففي القرآن انواع من الأدلة على وجود الله ، منها ما هو ذو طابع علمي فلسفي ، ومنها ما له طابع نظري منطقي ، ومنها أدلة اقناعية متنوعة تكفي لاقتناع الانسان على اساس سيكولوجي . وكلها جميعا لا تقطع الصلة بين الفكر والواقع .

والقرآن يفترض ان فكرة الالوهية موجودة في اذهان من يخاطبهم ، وهو يريد ان يقيم الدليل على وجود الله وعلى وحدانيته وتنزهه عن صفات الكائنات الحادثة المتغيرة التي نشاهدها ، وعن كل المفهومات والتصورات الانسانية .

« ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير » (س ٤٢ - الشورى ، ١١) .

« لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير » (س ٦ - الانعام ، ١٠٣) .

على ان القرآن اذ يبين الطريق لمعرفة الله بالاستدلال على وجوده من النظر في العالم ويصفه بكل صفات الكمال الالفة بالاله الحق ، يشير الى ان كنه ذات الله تعالى لا يدرك . وهو لذلك لا يتكلم عن « ماهية » الله اى عن حقيقة ذاته ولا عن « هويته » ، اى من هو ، حتى مع وجود المناسبة الداعية الى ذلك ، وانما يتكلم عن افعاله وانه الخالق المدبر ، وتدل على ذلك الآيات المتضمنة للمناقشة بين موسى عليه السلام وبين فرعون ، في موضعين من القرآن :

« قال فرعون : وما رب العالمين * قال : رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين * قال لمن حوله : الا تستمعون * قال : ربكم ورب آبائكم الاولين * قال : ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون * قال : رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون » (س ٢٦ - الشعراء ، ٢٣ - ٢٨) .

« قال : فمن ربكما يا موسى * قال : ربنا الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى * قال : فما بال القرون الاولى * قال : علمها عند ربى فى كتاب ، لا يضل ربى ولا ينسى * الذى جعل لكم الارض مهذا وسلك فيها سبلا وانزل من السماء ماء فاخرجنا به ازواجا من نبات شتى * كلوا وارعوا انعامكم ، ان فى ذلك لآيات لأولى النهى » (س ٢٠ طه ، ٤٩ - ٥٤) .

على اساس هذه الآيات يستدل المفكرون المسلمون على ان ذات الله تعالى لا تدرك ، اعني ان العقل لا يحيط بكنه ذاته وان كان يقطع بانه موجود ، بالأدلة التي لا يمكن انكارها .

وايضا استنتج مفكرو الاسلام ان ذات الله لا يمكن ان تعرف التعريف المنطقي ، لانه فريد في وجوده ، فلا يدخل في المفهومات العادية ، ولأن التعريف المنطقي يتألف من الجنس القريب والفصل ، وهو تعالى لا يدخل في جنس ولا نوع .

وعلى اساس الآيات المتقدمة أيضا قام البحث بين مفكرى الاسلام : هل لله « ماهية » بالمعنى الذى يطلق على الأشياء الحادثة التى يميز البعض فيها بين « ماهية » او حقيقة يدركها العقل كالانسانية وبين وجود متعين بمميزات ومشتخصات فردية مثل افراد الانسان وهو ما يسمى « الهوية » ؟ وذهب الجميع الى ان الله تعالى لا يمكن ان تكون له ماهية يتضاف اليها الوجود كما فى الممكنات المتكثرة ، وان له حقيقة مخصوصة لا يعلمها الا هو .

ومن الطبيعي ان العقل الحادث المحدود لا يحيط بكنه المطلق الذى لا نهاية له .

ولذلك فإن القرآن عندما يتكلم عن الله فإنه يذكر صفاته وبشير إلى أفعاله ، وإيات القرآن في ذلك غنية عن الإشارة (انظر مثلاً س ٢ - البقرة ٢٥٥ ، آية الكرسي ، س ٥٩ - الحشر الآيات الأخيرة ، س ١٠ - يونس ٥٠٣ س ٧ - الأعراف ٥٤ س ١٣ - الرعد ٣٠ س ٣٠ - الروم ٤٠ ، ٤٨ ، ٥٤) وقد يتكلم القرآن عن صفات الله على صورة التشبيه والرمز (س ٢٤ - النور ٣٥) .

مهما يكن من شيء فإن القرآن يعتبر أن ما فيه من ارشاد إلى المعرفة بوجود الله وبكمالهِ ومن تنبيه إلى هذا الكون وعجائبه كاف في بعث الإيمان بالله والخشية له :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (س ٥٩ - الحشر ، ٢١)

على أنه إذا كان القرآن من جهة يرشد المنفكر إلى الطريق المؤدى إلى الإيمان بوجود الله إيماناً استدلالياً يقوم على النظر العلمي والفلسفي في هذا العالم ، فإنه من جهة أخرى يتسير إلى أن أساس الإيمان بالله ، أسمى المعرفة بأنه موجود وأنه خالق الأشياء ، موجود في الفطرة الإنسانية . ففي القرآن هذه الآية :

« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (س ٣٠ - الروم ٣٠)

وفي الحديث الصحيح ما يدل على أن كل مولود يولد على فطرة الإيمان بالله الحق ، ثم يتدين بدين والديه .

وفي القرآن أيضاً ما يدل على أن الإيمان بالله إلى جانب أنه معرفة أصلية فهو عهد وميثاق اخذه الله على الأرواح الأدمية كلها في عالمها ، قبل أن تظهر متلبسة بالآبدان في هذه الدنيا .

« وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : الست بربكم ؟ قالوا : بلى ، شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين ﴿﴾ أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم فتهلكنا بما فعل المبطلون ﴿﴾ وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون » (س ٧ - الأعراف ١٧٢ - ١٧٤)

ومعرفة الروح بوجود الله وبأنه هو الخالق لها ، تلك المعرفة الأصلية في عالم الأرواح ، ليست معرفة استدلالية ، بل هي معرفة ضرورية أو تجربة روحية ، فيها تدرك الروح وجود ذاتها وتدرك أن الله هو مصدر وجودها .

وعلى أساس القرآن قام البحث حول المعرفة بالله ، وهل هي في هذه الدنيا استدلالية أو هي ضرورية بديهية مغروزة في الفطرة .

وقد ذهب البعض إلى أن كل عقل فيه المعرفة بالله ، ولكنها مغمورة أو لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنها ، أو هي مغمورة بتأثير عوامل كثيرة .

وذهب البعض إلى أن المعرفة بالله استدلالية ، وإنها نتيجة للنظر العقلي في العالم . والأولون هم في الغالب من الصوفية الذين يعرفون بطبيعة الحال طريق النظر العقلي ويسلكونها ، وإلى جانب ذلك يسلكون طريق التصفية الروحية ليدركوا المعرفة بالله في أرواحهم ادراكاً ذوقياً ويدركوا تدبير الله في كل شيء .

والآخرون هم أصحاب النظر والاستدلال ، و هم جماعة المتكلمين والفلاسفة بوجه عام ، وكل المؤمنين المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية .

على انه لا تناقض بين الطرفين ، لأن النظر والاستدلال لا يعارضان طريق التصفية ، وهما يؤيدان من طريق البرهان ما تشره التصفية من معرفة ذوقية ، وان كانت هذه المعرفة أشبه بحياة حقيقة بالله وفي الله .

والصوفية يرون أن المعرفة بالله الموجودة في النفس من عهد : « ألسن بريك » كالخط المكتوب على لوح وقع عليه غبار ، تم أزيل ، فعند ذلك يظهر الخط (١) . ويرد ذكر هذا العهد مع الله في أشعارهم ، مثل شعر ابن الفارض وشعر سعدى الشيرازي وغيرهما .

والصوفية المحققون في حضور دائم بين يدي الله ، حتى قال بعضهم : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه ، وقال الآخر : ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله (٢)



أدلة مفكرى الاسلام على وجود الله كثيرة وهى متنوعة بحسب مدارسهم الكبرى ، من متكلمين وفلاسفة .

فأما المتكلمون من معتزلة وأساعره فانهم جميعا يعتبرون أن أول واجب على الانسان هو أن ينظر بعقله ليعرف الدليل على وجود الله ويعتبرون أن حجة العقل هى الأساس للدين كله لأن المعرفة بالدين المنزل وأنه حق وأن الانبياء الذين جاءوا به صادقون ، كل ذلك يقوم على العقل وهم يرون أيضا أن الفاعل لا يمكن أن يعرف إلا بما يصدر عنه من أفعال دالة عليه . وعلى هذا الأساس يؤكدون مبدأ العلوية أى أن الحادث لا بد له من علة ، وأنه يدل على علته بحسب ضرورة العقل .

وبناء على هذا كله فان دليل المتكلمين الرئيسى لاثبات وجود الله هو « دليل الحدث » ، أى أنه يستند الى النظر في هذا العالم وإثبات حدوث ما فيه من أجسام ، ثم اثبات وجود محدث له ، بمقتضى ضرورة عقلية لا شك فيها .

وإذا نحن نظرنا في كتب متكلمي المعتزلة ، في مرحلة نضج علم الكلام عندهم (٣) وجدنا أن الدليل الذى يفضلونه يسير على الترتيب الآتى :

١ - هم يثبتون أن في الأجسام « معاني » ، أى أشياء ندركها ، هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهم يسمون هذه الأمور الأربعة : « الاكوان » ، يقصدون أنها الأحوال الرئيسية التى يكون عليها وجود الأجسام .

٢ - ويثبتون أن تلك المعانى حادثة .

٣ - وأن الأجسام لا تنفك عن هذه الاكوان ولا تسبقها .

٤ - يبينون أنه بما أن الأجسام لا تخلو من الاكوان ولا تسبقها فلا بد أن تكون حادثة مثلها .

(١) « فوائح الجمال وفوائح الجلال » لتجيم الدين الكبرى ، ط القاهرة ص ١١ (تحقيق فريز ماير)

(٢) هم يرون أن الله تعرف لعامة الناس بعلمه ، وإلى خاصتهم بكلامه ، وإلى الانبياء بنفسه (راجع التعرف

لنخب أهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠ ، ص ٦٤ - ٦٦)

(٣) راجع مثلا كتاب « شرح الأصول الخمسة للفاضل عبد الجبار ، القاهرة ١٩٦٥ (مكتبة وهبة)

وفي بيان كل مقدمة من هذه المقدمات التي يسمونها : الدعاوى الاربع ، يردون على الاعتراضات التي توجه اليها ، مستنديين في ذلك الى العقل . ويخصون بالرد مذاهب الفلاسفة المخالفة للحق .

واذا نظرنا في كتب الأشاعرة وجدنا الترتيب التالي :

بعد أن يعرفوا مفهوم « العالم » وأنه كل ما سوى الله تعالى وصفاته وأنه مؤلف من جواهر وأعراض ، أي من ذات وصفات لها ، وأن الجسم يتألف من جواهر يقولون :

١ - توجد أعراض

٢ - الأعراض حادثة

٣ - الجواهر يستحيل أن تكون بلا أعراض

٤ - يستحيل أن تكون هناك حوادث لا أول لها، بمعنى أنه يستحيل أن يكون قبل كل مرض عرض في الماضي إلى ما لا نهاية .

٥ - الجواهر لا تسبق الحوادث التي تعرض فيها

٦ - إذن الجواهر حادثة ، لأن ما لا يسبق الحوادث فهو حادث .

وبعد أن يثبت المتكلمون وجود المحدث يقيمون الدليل على أنه لا يمكن أن يكون جسماً ، وأنه لا بد أن يكون واحداً ، بدليل ثبات نظام العالم وتناسق أجزائه .

وهم يثبتون لله الصفات ، لا بحسب ما يتخيلون ، بل على أساس النظر والاستدلال من وجود العالم وأحواله :

مجرد وجود العالم يدل على القدرة ، وهم يبدأون باثبات هذه الصفة لأن العالم نتيجة لها . ووجود العالم على نحو معين ، ووجود الأشياء ، كل بحسب أحواله الخاصة به ، يدل على أن الإله مريد وأنه فعال لما يريد .

ووجود الأحكام والانساق في نظام الأشياء يدل على أن الله عالم حكيم . والإرادة والعلم والحكمة تدل على أن الإله حي . وهكذا الاستدلال على بقية الصفات . والمتكلمون في اثباتهم لوجود الله يؤكدون التنزيه الكامل لذاته عن مشابهة الكائنات الحادثة ، ويردون على المذاهب المادية وعلى القائلين بالطبيعة وفعلها ردوداً تستند إلى النقد لمفهوم الطبيعة وكل استدلالهم يقوم على العقل والواقع الذي يشاهده الإنسان في الكون أو في نفسه .

ولا نجد عندهم تصورات خيالية كما عند فلاسفة اليونان ولا مشكلات مصطنعة من قبيل القول بأن كون العالم محدوداً يثير مشكلة عدم دلالاته على القدرة المطلقة والعلم والحكمة التي لا نهاية لها . وهم يحكم قولهم بحدوث العالم يقولون بأنه محدود متناه ، ولكنهم يقولون أن ما يمكن أن يصدر عن الله لا نهاية له ولا حدود ، ولكنه يظل دائماً شيئاً حادثاً متناهياً ، وأن كانت قدرة الله صالحة لإيجاد ما لا نهاية له .

وهذا ناشيء عن تمييزهم الواضح بين الفاعل الحق أي الخالق القادر المبدع ، وبين الأشياء المخلوقة المحدودة .

(٢) راجع كتاب « الإرشاد » لآمام الحرمين الجويني ، القاهرة : تحقيق المرحوم الاستاذ محمد يوسف موسى .

على أن بعض المنكلمين أنفرد بأدلة على وجود الله اختص بها فيذكر لإبراهيم بن سيار النظام ، المتكلم المنزلي الذي نبغ في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة دليل على وجود الله يمكن تلخيصه فيما يلي :

الاشياء في هذا العالم مختلفة متضادة بطبيعتها ؛ لكنها مجتمعة ومقهورة على خلاف طبيعتها . ولما كان الضدان لا يجتمعان من ذات أنفسهما فان اجتماعهما يدل على فعل لهما على خلاف طبيعتهما ، والخاضع لقهر غيره ضعيف حادث محتاج الى محدث .

واللاشعري دليل على وجود الله تقدم ذكره (ص ١٦٢ - ١٦٣) وهو يستند الى تغير أحوال الاشياء تغيرا خارجا عن قدرتها وارادتها مما يدل على صانع لها يدبر أمرها .

وعند المطهر بن طاهر المقدسي (١) الذي نبغ في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة اجمال لكثير من الأدلة على وجود الله ، وأهمها :

١ - الدليل الذي يمكن أن نسميه « دليل الاضطراب » أو « دليل الافتقار » ، وقد تقدم ذكره (ص ١٦٣ - ١٦٤) وهو يتلخص في التجاهل الإنسان في أوقات الشدة الى موجد نظام الكون ، ايمانا بذلك في قرارة نفسه .

٢ - الدليل المستند الى اجماع الامم على وجود صانع مدبر ، على نحو ما لاحظنا عند الرواقيين (٢) .

٣ - الدليل الفائي ، مع مزجه بالدليل الكوني ، وصورته هكذا :

« ومن الدليل على اثبات الباري سبحانه هذا العالم بما فيه من عجيب النظم وبديع التركيب ومحكم الصنع ولطيف التدبير والاتقان ، فلا يخلو من ثلاثة أوجه :

اما انه لم يزل كما هو ،

واما انه لم يكن ، فكان بنفسه ،

واما انه كونه مكون ، هو غيره ،

فلما استحال أن يكون قديما لم يزل ، لمقارنة الحوادث اياه وان (ما) لم يخل من الحوادث فحادث مثلها ،

واستحال أن يكون الشيء نفسه ، لاستحالة الكائن أن يبقى نفسه - فكيف يجوز توهم المعدم أن يتركب فيصير عالما ،

لم يبق غير الوجه الثالث وهو أنه كونه مكون هو غيره ، غير معدوم ولا محدث ، وهو الباري جل جلاله »

٤ - الدليل المستند الى تفاوت المخلوقات في درجاتها . فلو كانت الاشياء راجعة الى ما يسمى الطبيعة لاستوت أحوالها وتكافأت اسبابها ولم تتفاوت ،

فلما وجدناها على خلاف ذلك فلا بد لها من مدبر ، وهو الله .

٥ - الدليل الفائي المستند الى الاتقان والدقة والنظام في كل شيء ، مما يدل على تدبير قادر حكيم ،

(١) في كتابه البدء والتاريخ ج ١ ، بيروت (مكتبة خياط) ، ص ٥٦ فما بعدها .

(٢) ص ١٤١ مما تقدم .

ويرد المقدسي على القائلين بأن هذا العالم في نظامه وتركيبه يرجع الى فعل الطبيعة ، على النحو الآتي :

« فان زعم أن تركيب هذا العالم على هذا النظم والتركيب من فعل الطابع ، فالطابع اذن احياء قادرة حكيمة عالة . ولم يبق بيننا من الخلاف الا تحويل الاسم وتغيير الصفة . »

وان انكر حياة الطبيعة وحكمتها وقدرتها ، فكيف يجوز وجود فعل محكم منقن من غير حكيم حي قادر !

ولا محيص للملحد من حجج الله وآياته ، فكيف وهو حجة بنفسه ولغيره ... »
وهناك اشارات عند المقدسي الى ادلة اخرى اقناعية مثل :

مجرد اثارة السؤال : هل الاله موجود ؟ يدل على وجوده .

وكذا لك شك الشاكين في وجوده له نفس الدلالة

وايضاً وجود الخير والشر والثواب والعقاب يقضى بضرورة وجود الاله



والمفكرون يهتمون بالاثبات مبدأ العلة على أساس مستمد من الواقع والتجربة ومن طبيعة العقل . وهم أيضاً يهتمون بأقامة الدليل على انفراد الله تعالى بالازلية ويبينون أن القول بقدم المادة مستحيل ، لأنها تنفیر ، ويعنريها الانفعال والاعتماد ، سواء كانت ميتة أو حية . وهذا يناقض مفهوم الازلية والقدم .

وجميع المشتغلين بالعلوم الطبيعية والكونية والانسانية من علماء الاسلام لا يفتلون في كتبهم عن الاشارة المستمرة لوجود الله وتدبيره للعالم وآيات صنعته الظاهرة في نظام العالم ونظام العقل واحوال النفس ، بحيث يمكن القول ان طائفة كبيرة جدا من مفكرى الاسلام تقيم الأدلة على وجود الله على أساس علمي مستمد من صميم الواقع .

وقد اكتسبت العلوم الطبيعية عند الاسلاميين يواغت كثيرة من تنبيه القرآن للكون وآياته ، وهنا تصدق كلمات كنت في قوله ان الدليل الفيزيقي الديني يمد البحث الطبيعي بيواعت وغايات ، وكما ان العلم المتزايد بالصنع يؤدي الى تزايد العلم بالصانع فان العلم بوجود صانع لا نهاية لقدرة وعلمه وحكمته يمد الباحث في الكون بروح تساعده على اكتشاف متزايد لاسرار الكون .



ولفلاسفة الاسلام ادلتهم على وجود الله . ولا بد من التمييز بينهم ، نظراً لتنوع طرقهم في اقامة هذه الأدلة .

فالكندي ، مؤسس الفلسفة الاسلامية ، يمثل اتجاهاً مستقلاً ، ولو نظرنا في كتبه لوجدنا أدلة على وجود الله تقوم على مقدمات واضحة : أما من البديهيات الرياضية والمنطقية ، وأما من النظر في الواقع الكوني . وأهم أدلته على وجود الله :

١ - الدليل الذي نستطيع أن نسميه : « دليل التناهي » ، لأنه يقوم على اثبات تناهي هذا العالم من حيث امتداده المكاني ، ومن حيث مدة زمانه ، ومن حيث حركته .

والكندي يربط بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل أرسطو ، لكن على حين قال أرسطو بأزلية هذه الأشياء بلا دليل كاف ، فان الكندي أقام الدليل على تناهيها ، وبذلك أثبت بديتها وحدوثها ، أي حدوث العالم وضرورة محدثه . ودليله يستند الى فكرة مقبولة منذ أيام أرسطو وهي : أن كل ما يحدث ويخرج الى حيز الوجود متتابعاً على هيئة وحدات أو أجزاء ، لا بد أن يكون متناهيها من أوله ومن آخره ، والا أدى خلاف ذلك الى التناقض .

فنحن لو فرضنا أن امتداد هذا العالم في المكان أو مدة وجوده في الزمان أو حركته وحركة

ما فيه ، شيء لا نهاية له ، ثم نظرنا من نقطة ما ، فإن الامتداد المكاني أو الزماني يكون بلا نهاية بحسب الفرض . فلو أننا نظرنا من نقطة أخرى تكون مع النقطة الأولى على خط مستقيم وتبعد عنها ، لكان عندنا أيضا ، بحسب الفرض شيء لا نهاية له . لكن ذلك يؤدي الى تفاوت اللامتناهي أو الى أن يكون الجزء مثل الكل . والتفاوت يدل على التناهي ، والقول بأن الجزء مثل الكل تناقض .

ومن جهة أخرى فإن انتهاء الحوادث الى حادث يصل إلينا ، شيئا كان أو زمانا ، يقتضى أن يكون ما سبقه من حوادث وأشياء جاء هو في الترتيب بعدها ، شيئا منهاها .

وإذا ثبت تناهي الزمان والحركة من جهة البداية في الماضي ثبت حدوث العالم ووجود محدث له (١) .

٢ - الدليل الذى يستند الى ما نتشاهده في الأشياء من أنها تعترتها وتتوالى عليها أحوال التغير من وحدة وكثرة وتركيب وانحلال ، فتتابع هذه الأحوال يدل على أنها ليست للأشياء بحكم طبيعتها ، فلا بد أن تكون راجعة لعلّة خارجية عنها .

٣ - الدليل المنطقي التحليلي وهو يتلخص في أن الشيء الحادث لا يمكن أن يكون علّة لحدوث ذاته لما في ذلك من تناقض ، لأنه لكي يحدث ذاته لا بد أن يكون موجودا ، وبما أنه لم يكن موجودا ، فإنه يستحيل أن يحدث ذاته .

٤ - وعند الكندي الدليل الثاني على صورة واضحة تجمع بين الاعتماد على الحس وعلى العقل ، بقول الكندي :

« أن في الظواهر للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلّة لكل علّة ، لمن كانت حواسه الآلية (٢) موصولة بأضواء عقله ، وكان المزكى عنده ، في كل أمر شجر بينه وبين نفسه ، العقل فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وانقائا هيئته على الأمر الاصلاح في كون كل كائن فساد كل فاسد وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقن تدبير - ومع كل تدبير مدبر - وعلى أحكام حكمة - ومع كل حكمة حكيم - لأن هذه جميعا من المضاف ... » (٣)

والكندي يتكلم في رسائله عن الاحكام والنظام في هذا العالم ويرى أن ما فيه من الدقة والاتقان يفوق ما نجده في الصنائع الدقيقة ، لكن لا يدرك جمال الكون في جملته الا أصحاب « العيون العقلية الصافية » ، وأهل المرتبة العالية في العلم بهيئة العالم ونظام الطبيعة . (٤)

والكندي يثبت الوجدانية لله ، كما يثبت تنزيهه عن جميع المفاهيم التي تصدق على الأشياء التي نعرفها ويسميه : « الواحد الحق » أو « الإنية الحق » . وليس معنى ذلك أنه يتصور أن الاله مجرد كائن غير مادي مفارق لعالم الحس ، كما هو الحال عند فلاسفة اليونان بوجه عام ، بل الاله عنده ذات حقيقية ، وهو ، الى جانب تنزيهه له عن التصورات الانسانية ، يصفه بكل الصفات التي لا بد منها للخلق والتدبير : من القدرة والعلم والحكمة والرحمة وكمال العناية بال مخلوقات والتدبير لكل شيء بما يصلح أمره .

(١) راجع تفصيل هذا الدليل وغيره من أدلة الكندي في نشرتنا لرسائله الفلسفية ، الجزء الاول ، القاهرة ١٩٥٠ ص ٧٠ فيما بعدها .

(٢) أى أعضاء الحس عنده ، أى أنه يحس ويفكر فيما يدركه بحواسه .

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ، ج ١ ص ٢١٤ - ٢١٥

(٤) المصدر نفسه ص ٢٢٧

عند الفارابي نجد أساسا جديدا وطريقة جديدة لا ثبات وجود الله . كان الفارابي فيلسوفا ميتافيزيقيا مثالي النزعة . وهو وإن كان يسلم بدلالة هذا الصنع البديع المتجلى في نظام الكون على وجود صانع حكيم ، فإنه لا يفضل سلوك هذا الطريق، ويؤثر طريق التأمل لمفهوم الوجود وتحليل هذا المفهوم . يقول الفارابي :

« لك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه أمارات الصنعة (١) . ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض (٢) ، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الموجود بالذات . فإن اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد (٣)، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل ، تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك (٤) وتعرف بالصعود أن هذا هذا (٥) - «ستريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم ، حتى يتبين لهم أنه الحق (٦) ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد (٧) » .

« فص : إذا عرفت أولا الحق ، عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وإن عرفت الباطل أولا ، عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه ، فانظر الى الحق ، فأنك لا تحب الأفلين ، بل توجه بوجهك الى وجهه من لا يبقى الا وجهه (٨)»

وتفصيل الطريق التي يؤثرها الفارابي تتجلى في قوله : الموجودات على ضربين :

أحدها إذا اعتبرنا ذاته لم يجب وجوده ، وهو يسمى ممكن الوجود .

والثاني إذا اعتبرنا ذاته وجب وجوده ، وهو يسمى واجب الوجود .

فإذا فرضنا أن ممكن الوجود غير موجود لم يلزم عن ذلك محال ، فإذا وجد فلا غنى لوجوده عن علة . ولا يجوز أن تمر السلسلة بلا نهاية ، بل لا بد أن تنتهي الى شيء واجب الوجود هو الموجود الأول .

هذا الدليل يمكن أن نسميه « دليل الامكان » .

وعند الفارابي دليل آخر يقوم على التمييز بين حقيقة الأشياء أو ماهيتها (مثل الإنسانية بالنسبة لأفراد الإنسان) وبين وجودها المتشخص المشار اليه أو هويتها (مثل أفراد الإنسان) ، فيما أن للممكنات « ماهية » « وهوية » ، وليست الأولى داخلية في الثانية ولا الثانية في الأولى، ولا أحدهما تقتضى الأخرى، فإنهما إذا اجتمعتا فلا بد لهما من مبدأ مقارن لهما ماهيته عين هويته .

ومع أن الفارابي يعترف بأن مفهومات « الوجود » و « الوجوب » و « الامكان » ، مفهومات عقلية أولية ، فإنه يمكن إثارة الإشكالات حولها ، كما يمكن إثارة الإشكال حول عدم كفاية « دليل الامكان » في إثبات وجود الإله الحق . ولو قال قائل أن هذا العالم واجب الوجود ، ووجوده من

(١) وتستدل بها على وجود الصانع

(٢) فتري أنه إما أن يكون وجودا بالذات يعنى وجودا واجبا لذاته وإما أن يكون ممكنا وجوده من غيره .

(٣) من العلول الى الله .

(٤) أى تستطيع أن تفرق بين الواجب والممكن .

(٥) أى ربما لم تتخلص من التصورات المتعلقة بالأشياء فلم تنزه ذات الواجب عن ذات الممكنات .

(٦) هذا هو الطريق الأول الذى يسلكه الحكماء الطبيعيون الذين يستدلون بالخلق على الخالق .

(٧) هذا هو طريق الحكماء الإلهيين الذين يستدلون بالخالق على الخلق ، أى يعرفونه أولا ثم ينظرون الى الخلق .

(٨) فصوص الحكم للفارابي .

ذاته ، فانه لا يمكن إبطال دعواه الا بأبثبات حدوث العالم وأنه معلول بالمعنى الحقيقي . وهذا الاعتراض قد وجهه المتكلمون المتفلسفون ، مثل فخر الدين الرازى (١) ، على دليل الفلاسفة .

ولا يخرج دليل ابن سينا على وجود الله ، كما نجد هذا الدليل في كتاب « الاشارات » ، عما يقوله الفارابى ، وان كان كلام ابن سينا أكثر تفصيلا وأحسن أسلوبا من كلام الفارابى .

والمهم ان الفلاسفة الميتافيزيقيين يبنون دليلهم على الاستنباط من مفهوم الوجود وأنهم يستنبطون صفات واجب الوجود استنباطا نظريا وينزهونه عن صفات الكائنات الحادثة .

ودليلهم على إثبات الواجب يتضمن إثبات أن الجملة المؤلفة من ممكنات لا بد أن تكون معلولة لعل خارجة عنها ، وبذلك لا يتوجه على دليلهم الاعتراض الذى اثاره كنت فيما تقدم ، حيث اثار اشكال دعوى أن تكون الجملة المؤلفة من ممكنات شيئا واجبا بذاته ، على خلاف حكم الممكن الجزئي .

ويمكن تلخيص الكلام في طريقة الفلاسفة والمتكلمين على النحو الآتي :

« طريق اثبات الواجب عند الحكماء : انه لا شك في وجود موجود : فان كان واجبا فهو المرام ، وان كان ممكنا ، فلا بد له من علة بها ترجع وجوده فننقل الكلام اليه . فاما أن يلزم الدور أو التسلسل ، وهو محال ، أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب .

وعند المتكلمين : انه قد ثبت حدوث العالم ، أو : لا شك في وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث : فاما أن يدور أو يتسلسل ، وهو محال ، واما أن ينتهى الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا ، وهو المراد بالواجب .

وكلا الطريقتين مبنى على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور أو التسلسل » .



ان موضوع هذه الدراسة هو الإيمان بالله في عصر العلم . والمقصود ، بطبيعة الحال ، هو العلم بمعناه الحديث .

لكن المعرفة العلمية بوجه عام بدأت منذ زمان بعيد ، خصوصا على يد اليونان ، وارتقت ارتقاء كبيرا على يد العرب ، وعاش مفكرو العصور الوسطى الأوروبية على التراث اليوناني كما عرضه العرب وأصلحوه ، سواء في الناحية النظرية أو العملية التطبيقية .

ثم ظهرت الحركة العلمية الحديثة في أوروبا مع عصر النهضة ، وازدهرت على يد فلاسفة علماء ، الى أن تميز العلم بمنهجية وبالتحديد موضوع اهتمامه ، خصوصا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين .

وكل الأدلة التى تقدم ذكرها لاثبات وجود الله هي في عصر العلم بمعناه الواسع ، وان كان بعضها له صبغة نظرية مجردة ، وبعضها الآخر يتكلم عن الطبيعة والاستدلال منها كلاما لا يستند الى علم كاف بالطبيعة .

وتتميز المرحلة الحاضرة للمعرفة العلمية بمميزات كثيرة جدا من الناحية الحسية التجريبية ومن الناحية النظرية على السواء .

(١) في مؤلفاته مثل : « المطالب العالية » و « نهاية المقول » ، وهذا لا يزال مخطوطين .

(٢) شرح المقصد الخامس والسادس من كتاب المقاصد للتفتازانى ، مخطوط باريس رقم ١٦٦٥ ورقة ٢ ب

وكثير من المفاهيم والتصورات والاحكام العلمية الماثورة عن القدماء ، بل التي كانت مقبولة عند العلماء في العصور الحديثة ، تغيرت تماما وحلت محلها مفاهيم واحكام اخرى .

والعرفة بالكون ازدادت زيادة كبيرة ، سواء فيما يتعلق بالاشياء التي لا نهاية لها في الكبر او التي لا نهاية لصغرهما . ومع ذلك فان العالم الكبير يشعر بضالة ما وصل اليه من معرفة ، بل هو اليوم اقوى شعورا بذلك منه في اى وقت مضى . وانتهى عصر الغرور بالمعرفة العلمية السطحية وبالنظريات والآراء العلمية التي سيطرت على العقول فترة طويلة وكانت نتيجة لتسرع ولهمرفة سطحية ولامزجة غير متزنة ، مثل التصورات المادية في تحليل ظهور الاشياء والتصورات الميكانيكية في تفسير ظاهرات الحياة وتطورها والفكر ونشاطه ، وانتهى ذلك الغرور بفضل ازدياد المعرفة العلمية اتساعا وعمقا على نحو يبشر باستمرار لا ينقطع ويفتح مجالات للمعرفة وتطبيقاتها لا تقف عند حد . والان يقف العلماء امام هذا العالم في نوع من الفبطة العقلية بسبب ما توصلوا اليه من معرفة بالعالم جدية بان تؤتي صاحبها لذة لا مثيل لها ، وفي نوع من الاتزان والترتب في الحكم على الاشياء وخصوصا في نوع من الثقة المستنيرة بالانسان وبنظام عال به مركزه في عال ، وان كانت هذه الثقة لا تزال تحتاج الى سند لروح الانسان اكثر مما تمنحه اياه استنتاجاته السليمة من ملاحظاته للطبيعة وشعوره بمركزه فيها .

وقد بحث المعرفة العلمية في عقول المشتغلين بالعلم حدوسا وافكارا كثيرة تتجاوز معطيات التجربة بكثير ، وبعثت في قلوبهم انواعا من الاحاسيس والاحوال النفسية تحركت منذ ازمنة بعيدة في قلوب التاملين لنظام العالم واحكامه ودقة صنعه وجماله ، فوقفوا منه موقف التقديس العاطفي الشعري ، لكنها في نفوس العلماء المحدثين ، بفضل ما انكشف امام عقولهم من آفاق المعرفة العلمية ، تأخذ صبغة اخرى تجتمع الى العاطفة عنصرا عقليا منطقيا .

ويخطئ من يتصور ان العالم بالمعنى الحديث مجرد انسان يستعمل ملكات الملاحظة والتفكير في دراسة موضوعية لاشياء ، دون ان يكون له موقف فكري منها ، ودون ان يتطلع عقله الى معرفة اعقق بكثير من الاسرار التي لا تزال الملاحظة تميظ عنها اللثام .

ان العالم الحديث انسان يعيش في حضارة وثقافة ، وهو في تعامل معها ، لانه وليدها ، وهو في كثير من الاحيان يعود الى الافكار الدينية او الفلسفية ويراجعها في الجو الذي يعيش فيه ، ويكون له رابا في قيمتها الحقيقية ، ويدرك علاقتها واهميتها لحياته .

ولا يكون الانسان بعيدا عن الصواب اذا قرر ان الكثيرين جدا من العلماء يعودون الى وجهات النظر الدينية بعد فترة ابتعاد عنها ، وان العلم يدعو الى الايمان بالخالق القادر الحكيم . وبين السند والاساس للرسالة الخاصة للانسان .

على انه لما كانت الاديان المنزلة لم تفهم الفهم الكامل بسبب اشتغالها على اعضل موضوعات المعرفة ، وهي : حقيقة هذا الكون ، وحقيقة الانسان ، ومصدر وجودهما ، وبسبب قصور المعرفة الانسانية عن حل هذه المضكلات حلا صحيحا ، فان بعض العلماء يصبحون بينهم وبين انفسهم فلاسفة ولاهوتيين ، بل صوفية ، وينترو من الاسئلة الجوهرية فيما يتعلق بالعالم والاله والانسان ما يحتاج الى توضيح ، لكن لما كان الاشتغال بذلك ليس من صميم بحثهم فان كثيرا من العلم الذي وصلوا اليه ، وبغيد في توضيح المشكلات ، يظل خاصا بهم ، الا اذا استفاد منه اصحاب الميادين الاخرى في البتات ما يعينهم . والعلماء في العادة لا يتكلمون في هذه الميادين خصوصا ميدان

الإيمان الا عند الضرورة : اذا سئلوا عن ذلك(١) او انكر متفلسف او عالم (٢) وجود الله أو زعم أن العلم يتناقض مع القول بوجود الله ، فعند ذلك يتكلمون في الموضوع من حيث هم علماء مؤمنون لا من حيث هم علماء عقائد متخصصون .

وقد كان لا بد قبل الكلام عن الإيمان في عصر العلم من بيان نوع الأدلة على وجود الله ، لكي تتبين أسسها ومقدار قوة السند الذي تستند اليه ، سواء من المعرفة بنظام العالم أو بنظام الفكر ، ويتبين مدى ما بلغت المحاولة الإنسانية في سيرها نحو المعرفة بالحقيقة الكبرى التي هي مصدر كل حق وكل حقيقة .

ولا يمكن ادراك أهمية العلم الحديث في إثبات وجود الله الا اذا عرفنا :

أولا : سبب الإلحاد في العصر الحديث خاصة

ثانيا : نظرة العلم الحديث للعالم وكيفية دراسته للأشياء وتفسيره لها .

وقد كان هناك الحاد وملحدون دائما ، لم يخل منهم عصر ، ومعظم الحادهم نتيجة للهوى أو الجهل أو الى مزاج شخصي غير متزن انحراف صاحبه عن الحكم السليم . وبعض الحادين يعتمد لأمر أو آخر ، محاربة الإيمان بوجود الله .

أما في العصور الحديثة فان الإلحاد يرجع – بالإضافة الى ما تقدم ، الى مذاهب فلسفية زائفة في تفسير الكون يقبلها العاجزون عن الاستقلال في التفكير ، أو الذين ينفون من وراء اتباعها تحقيق أغراض شخصية .

من هذه المذاهب المذهب المادى الذى صار يمثل في العصور الحديثة افراد كثيرون ممن المشتغلين بالعلوم الطبيعية . وهم كثيرون خصوصا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر منذ إيام الطبيب الفرنسي لاميتري La Mettrie (ت ١٧٥١) في كتابه الذى سماه : « الانسان الآلة » (L'Homme Machine) الى إيام عالم الأحياء الألماني أرنست هيكل Ernest Haeckel (ت ١٩١٩) الذى دافع عن نظرية التطور وزعم أن المادة هي الموجود الوحيد ، وأن الحياة نشأت من المادة على نحو غير مقصود . وفيما بين هذين الرجلين ظهر كثيرون جاءوا بتأكيدات يدل تطرفها على عدم صحتها ، من قبيل ذلك ما زعمه البارون فون هولباخ P.H.D. von Holbach (ت ١٧٨٩) من أنه لا يوجد سوى المادة والحركة والعلة ، وما ادعاه ج . كابينيس G. Cabanis من أن الدماغ (المخ) يهضم الانطباعات التي تأتي من الحواس وأنه يقرز الأفكار على نحو ما ، وما ذهب اليه

(١) مثل الكتاب الذى نشره John Clover Monsma بعنوان :

The Evidence of God in an expanding Universe, G.P. Putman's Sons, 1958, New York

وذلك بعد أن سأل ثلاثين عالما من مختلف التخصصات في العلوم الكونية والطبيعية والرياضية عن رأيهم في وجود الله . وقد أجاب كل منهم مستندا الى ملاحظات ونتائج من ميدان تخصصه وكلهم يؤمنون بوجود الله إيمانا علميا. وقد ترجم هذا الكتاب الى العربية الأستاذ : د. مرداش سرحان ، ونشرته مؤسسة فرانكلين بالقاهرة بعنوان الله يتجلى في عصر العلم .

(٢) مثل الكتاب الذى الله العالم Cressy Morrison بعنوان

Man does not stand alone (الانسان لا يقف وحده ، أى : الاله موجود وهو خالق الكون والانسان) ردا على كتاب Julian Huxley بعنوان : Man stands alone = الانسان يقف وحده = لا يوجد الاله . وقد ترجم الأستاذ محمود صالح الفلكي الكتاب الأول بعنوان : العلم يدعو الى الإيمان ، نشره في القاهرة منذ ١٩٥٢ – مؤسسة فرانكلين .

الفسولوجي الهولندي . مولشوت J Moleschott (ت ١٨٩٣) من أنه بدون فوسفور لا يكون هناك تفكير ، وما قاله ل . بوختر L. Buechner من أن المادة هي الأساس الأول لكل الموجودات ، وأن في المادة كل قوى الطبيعة وكل القوى الروحية ونحو ذلك من تأكيدات مطلقة لا يقبلها العقل العلمي الحديث .

وكان من أسباب هذه الفلسفة المادية ما لوحظ من أن الصور الكبرى للوجود الذي نعرفه ، وهي : المادة والحياة والفكر ، توجد في عالمنا هذا متداخلة ومترتبة . ولغير سبب ظاهر أو دليل مقنع رد الماديين الحياة والفكر إلى المادة ونشاطها ، وساعد على ذلك دعوى مأثورة عن قدماء اليونان لم يتناولها الباحثون بالنقد ، وهي القول بأن المادة أزلية ، فقبلها البعض وحاولوا تأييدها بتجارب كيميائية تسئل على أن وزن المادة في مركب نخضعه للتحليل والتفصيل لا يتغير ، فذهبوا إلى أن المادة لا تفنى ولا تستحدث . وتمسك البعض بمثل هذه التجربة التي لا يصح أن تتخذ دليلاً على أكثر مما فيها ، إلى أن جاء العلم الحديث فغير مفهوم المادة وأثبت بما لذلك حدودها وإمكاناتها .

وكان من أسباب الالحاد نظريات التطور التي كانت نتيجة للملاحظات جديرة بالتقدير ، لكنها لم تفسر نشأة الحياة ولا تطورها تفسيراً يقنع العقل المستقصي ولا هي نظرت للحياة ضمن محاولة لتفسير العالم . فالبعض انخدع بهذه النظرية وتشكك في وجود الله مع أن هذه النظرية ، حتى على فرض صحتها ، لا يمكن أن تدل على أنه لا يوجد إله ، وأن كانت قد تتعارض مع الفهم الحرفي لبعض النصوص الدينية التي يمكن تأويلها لداع عقلي قطعي ، وهذا غير متوافر في نظريات التطور .

ثم أن كثيراً من العقول انخدع بمذاهب فلسفية أخرى هي مزيج من دعاوى يكذبها الواقع مثل المذهب الإرادي (Voluntarism) الذي مثله شوبنهاور A. Schopenhauer (ت ١٨٦٠) أو مزيج من الخيال الفلسفي والأسلوب الأدبي كالمذهب الحيوي (Vitalism) الذي مثله برجنسون H. Bergson (ت ١٩٤٠) ، وكلها مذاهب تكلم أصحابها عن الكون والحياة من غير أن يكونوا علماء متخصصين فيما تكلّموا فيه .

وكان للنظريات المثالية المتطرفة دورها في إبعاد بعض العقول عن الطريق السليم للمعرفة بوجود الله ، وهو النظر في هذا العالم .

أن طريقة العلم الحديث في دراسة هذا العالم تعتمد على الحس والعقل ، دون شروء الخيال . وإذا كان العلماء يستعملون بالخيال فهو ما يسمى « الخيال العلمي » الذي يخدم تفسير الظواهر وبتقيد بالواقع .

فالحواس تنطبع بمؤثرات من أشياء في هذا العالم ، وتؤدي هذه الانطباعات إلى العقل ، والعقل يتناولها بقوالبه ومقولاته فينظمها من جهة ويحاول التفسير من جهة أخرى . وهو في نفسه يتقيد بالواقع ولا يخرج عنه إلا بخطوة منطقية ، باحثاً عن علة قريبة أو علاقة ثابتة مطردة بين الظواهر ، أو منتهاً إلى حكم منطقي يبنيه على مبدأ العلية ، وعلى ما يقضي به العقل في حدود الاستنباط الذي يكاد يكون دائماً استنباطاً مباشراً .

والطريق الأول للمعرفة بوجود الله عند العلماء المحدثين هو المتفق مع الروح العلمية الحديثة .

هم يبدعون من دراسة الواقع دراسة دقيقة تشمل كل جوانبه .
فهم يدرسون طبيعة الأشياء ووظيفتها ، من ذرات المادة في عالم الطبيعة ، وكرات الدم في الانساني ، الى الارض وما عليها ، والشمس وما يدور حولها .
ويدرسون الانتظام والتوافق ، لا في داخل الشيء الجزئي وحسب ، بل في جملة النظام كله .
ويلاحظون الترابط والغائية والوحدة .
وهم في تفسيرهم للأشياء لا يقبلون المفهومات غير الواضحة ، مثل مفهوم الصدفة ، ولا التفسيرات غير الكافية ، مثل التفسير الميكانيكي للغائية الظاهرة في الطبيعة او التفسير التطوري أو نحوها .
وإدلتهم على آرائهم تستند من حيث المبدأ الى الواقع وملاحظته ، ولا تستند الى الجدل الا عند تحليل الشككة ، أو عند تلخيص نتيجة الاستدلال على صورة قياس منطقي بسيط واضح .

على أن هذا لا يمنع من أن بعضهم يحاول أن يتجاوز الحدود الضيقة للاهتمام العلمي الحديث الى شيء من روح التفلسف ، لكن باعتبار أن « كل انسان ، حتى أولئك الذين يشتغلون بالعلوم الطبيعية لديه ميل أو نزعة نحو التفلسف » (١) .
ولما كانت الطريقة العلمية تقتضي العرض المحدد للآراء والتعبير عنها بأبسط عبارة ممكنة ، فانه يتحتم علينا مراعاة ذلك في بيان رأى العلم والعلماء اليوم في النقاط الرئيسية المتصلة بالايان بالله وبإقامة الدليل على وجوده .

وأول ما ينبغي أن نشير اليه هو التجربة الدينية عند العلماء . ونحن قد ذكرنا أنهم يعيشون في تراث ثقافي - روحي يحملونه في أرواحهم ، لأنهم يتلقونه في التنشئة الروحية والفكرية . ومنهم من يؤكد هذا العامل ويضم اليه عامل الخبرة والأحاسيس الداخلية العميقة التي لا تصل الى أعماقها الجدالات الفكرية ، ويعتبرون أن تجاهل هذه المعرفة الكامنة في النفس ينافي روح العلم ، لأن العلم بطبيعته لا يتجاهل أي واقع .

لكن معول العالم الحديث سواء في تقوية ايمان جاء من التراث الروحي وفي توضيحه أو في الوصول الى ايمان لم يكن موجودا ، هو على نظر العلم .

والايان بوجود الله يقوم على أسس كبرى أهمها :

١ - أثبت أن هذا العالم حادث في الزمان .

٢ - أن حدوثه لا يمكن أن يرجع الى الصدفة ولا الى المادة ولا الى شيء محدود ، بل الى خالق قادر حكيم مخالف للأشياء ولا نهاية لكماله وقدرته وعلمه وحكمته . وهذا المبدأ موجودان في كل ايمان وفي كل بيان لأدلة الايمان .

وبعد هذا يأتي ذكر الأدلة على وجود هذا الخالق من النظر في العالم ، ويكون الكلام في تصور الألوهية على أساس الاستدلال العلمي .

(١) راجع كتاب : الله يتجلى في عصر العلم ، نشر جون كولفر مونسم - القاهرة (دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي)

ففيما يتعلق باقامة الدليل على حدوث هذا العالم في الزمان لا بد ، قبل ذكر أدلة العلم الحديث ، من اشارة الى طريقة القدماء .

لم يكن عند فلاسفة اليونان قول بالحدوث المطلق لأشياء هذا العالم ، كما تقدم القول ، وذلك لأنهم كانوا يقولون بأزلية المادة وتأثير علة العالم فيها أو تأثيرها من تلقاء نفسها بعلة العالم . ولم تظهر أدلة الحدوث المطلق لهذا العالم الا على يد مفكرى الادبان المنزلة ، لاعتقادهم بالخالق المبدع بالمعنى الحقيقي الكامل . وقد رأينا - مثلاً - دليل الكندي على حدوث العالم ، وهو يقوم على اثبات تناهى الزمان الماضي ودليل المتكلمين الاسلاميين ، وهو يقوم على اثبات أن الأجسام محل للحوادث ، وهي الأعراض ، فلا بد أن تكون حادثة كالأعراض نفسها .

أما العلم الحديث فهو يثبت حدوث العالم في الزمان على أسس واقعية :

فمثلاً يمكن تقدير عمر العالم على أساس وجود عناصر مشعة . فلو كان العالم أزلياً - أى مضى على وجوده زمان - لنهاية له لكان الاشعاع قد انتهى منذ زمان لا نهاية له .

وأيضاً تدل قوانين الديناميكا الحرارية على أن هذا العالم حادث ، لأن الثابت أن الأشياء الحارة تفقد حرارتها تدريجياً وتسير نحو حالة حرارة منخفضة لا تسمح بوجود طاقة ولا حياة . فلو كان العالم أزلياً لانتهى مع مرور الزمان الذى لا بداية له الى الخمود التام .

وإذا كان هذا هو الواقع الذى تشهد له التجربة فانه لا يصح إثارة اعتراضات تعسفية وتخييلات تنقص ما يؤخذ من الواقع على نحو واضح .

وإذن ، فلهذا العالم بداية ، وله عمر ومدة محددة يقدرها العلماء على نحو تقريبي (حوالى خمسة بلايين من السنين) ، وهو لا بد أن يزول بعد تحقق الحكمة التي اقتضت وجوده .

إن الانسان لا يملك نفسه أمام ما يقرره العلم ، من وجود قوانين وحكمة في هذا العالم وأنه محدود الوجود الزماني ، من تذكر ما ورد في القرآن من أن هذا العالم وكل ما فيه ظهر بحسب الحكمة وله مدة محددة ، مثل قوله تعالى ، مشيراً الى المعرضين عن البحث الهادى الى معرفة الله :

« أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى ، وإن كثيراً من الناس بلفاء ربهم لكافرون » (س . ٣٠ - الروم ، ٨ . وقارن س ٤٦ - الأحقاف ، ٣)

فإذا ثبت أن هذا العالم لم يكن ثم كان ، فإن العقل يقضى بأن له مبدعاً ، ولا بد لمن يؤمن بالعلم أن ينتهي الى هذه النتيجة .

ومعنى ذلك أن المادة ، على صورتها التي نراها ، شيء حادث .

وإن القول بوجود خالق مبدع هو التفسير العقلى الواضح لحدوث الأشياء وطبائعها وقوانينها

لكن البعض يقول بما يسمى الصدفة أو الاحتمال . وهذا ما لا يمكن أن يسلم به العلم ، وإلا انهيار من أساسه .

إن معنى الصدفة هو وقوع حادث من غير علة محددة مطردة تسبب حدوثه ، مثل أن نأخذ عدداً من أشياء متشابهة ونجعل لها أرقاماً متسلسلة ، ثم نضعها في كيس مثلاً ، ونخلطها

على أنه لا بد من التنبيه الى مصدر الخطأ في التصور الميكانيكي للعالم . ففي عالمنا هذا الذي لم يقم الدليل على أنه العالم الوحيد الموجود ، تتداخل صور الوجود : المادة والحياة والفكر . ومظهر الحدوث والفعل في هذا النوع من العالم مظهر ميكانيكي ، لكن المبدأ المؤثر فيه ليس ميكانيكيا . وهذا شيء يسهل ادراكه بأيسر نظر : سواء تأملنا نشاط المادة أو وظائف الحياة ، أو مظاهر الحياة الفكرية . فلا توجد علة واحدة مرئية بين العلة التي لا تحصى والتي تؤثر في المادة ومظهرها الميكانيكي . ومن ينظر الى النبات أو الحيوان أو الانسان المفكر وبلا حظ المظهر الميكانيكي للوظائف ويقف عنده ، كيف يستطيع أن يتكلم عما نسميه الحياة أو الفكر ان لم يقل بشيء غير ميكانيكي ومظهر فعله في هذا العالم ميكانيكي .

ومن التصورات التي أثبت العلم الحديث عدم كفايتها في تفسير نشأة الحياة وتطورها نظريات التطور ، وهو يميل الى اعتبار أن التطور نتيجة وليس سببا ، فهو يحتاج الى تفسير .

وينبغي تصور العلم الحديث للالوهية على الاساس الاستدلالي الذي يستند اليه العلماء .

وأول ما يمكن أن يقوله العلم عن الاله أنه ليس ماديا ، وهذه هي النتيجة المنطقية التي تنتج من بطلان المذهب المادي في تفسير العالم . وهو اذا كان ليس ماديا فانه لا يمكن أن يعرف بالطرق المادية . لان لكل شيء طريقة ، بها يعرف وجوده .

ولما كان هذا العالم قد صدر عن الاله على هذا النظام المحكم فانه لا بد أن يكون قادرا عالما حكما . وهذا يلزم من بطلان المادية من جهة ومن جهة أخرى عن حكم عقلا بأن الوجود والنظام والغائية في الصنع لا يمكن أن تصدر الا عن صانع له هذه الصفات وله كمال التدبير والعناية بالخلقات .

واذن فالاله عند العالم فاعل حقيقي ، وهو لا بد أن يكون ذاتا تتعقلها بصفات تحدد مفهومها في أذهاننا ، وهو ليس فكرة مجردة ، أو مجرد كائن غير مادي متعزل عن العالم ، كما تصوره أرسطو مثلا ، بل هو فاعل حق ، خالق مدبر منزّه عن كل تصوراتنا ، وعن مشابهة هذه الاشياء التي نعرفها والمستغلون بالعلم ، الذين ينزعون النزعة الفلسفية نحو التعليل الكافي والشامل ، يشعرون بالتقاء مفهوم الالوهية كما تتوصل اليه عقولهم مع مفهوم الالوهية الذي جاءت به الكتب المنزلة .

والحق أن العالم الحق يقف من الدين ومن الكتب المنزلة موقفا علميا يتسم بالتأني في الحكم . فهو ينظر الى الامور الجوهرية في هذه الكتب ، ولا يرى أن من شأنه البحث في التفاصيل . وأهم ما يعجبه هو ما تضمنته هذه الكتب من فكرة الالوهية الصحيحة التي هي القول بخالق قادر مخالف للاشياء ، وذلك ما يؤدي اليه النظر العلمي في هذا العالم .

واذا رأى العالم في ظاهر النصوص الدينية ما يخالف معطيات العلم فانه يفضل الانتظار حتى تتكشف له معرفة جديدة ، فلعلها تأتي متفقة مع فهم ما للدين . والعالم بحكم مهمته التي يعيش لها مضطرا الى أن يثير مشكلة الايمان بمعناه العام الواسع وبمعناه الخاص .

فهناك الايمان بمعنى تصديق المختصين فيما اختصوا به وأصحاب التجارب من العلماء فيما جربوه . والحق أن كثيرا من معارفنا وتصرفاتنا مبنى على ما أخذناه عن الغير ممن نثق فيهم ، لانه لا يمكن لأحد أن يحصل بنفسه كل المعارف ولا أن يقوم بنفسه بكل التجارب .

وهناك الايمان العلمي بوجود طبائع للأشياء وتأثير لبعضها في بعض ، وبوجود قوانين تعبر عن نظام مطرد وعليه لا تتخلف ، لكن العالم ، نظرا لقوله بحدوث هذا العالم واستناده في وجوده وبقاء نظامه الى خالق حقيقي ، فانه بعيد عن الظن بأن قوانين الطبيعة « واجبة » (Necessary)

بل هي قوتان « ممكنة » (Contingent) ، لأنها تتوقف على القدرة والإرادة المبدعة المدبرة للأشياء .

وهناك الإيمان بالله باعتبار أن هذا الإيمان يرضى أولا العقل العلمي الذى يطمح الى تفسير الكون ، لأنه تفسير طبيعى وبسيط وكاف ، ثم هو يرضى حاجة عميقة في روح الإنسان الى سند متين مطلق يعمق في نفسه الثقة بالحياة ، وينتج له معنى هذا العالم، ويؤدى الى السكينة والطمأنينة، هذا الى أن الإيمان بوجود الله يزيد المعرفة بالكون ، كما أنه يقوى ويرسخ بازدياد هذه المعرفة ، وقد لاحظت كنت هذه العلاقة بين النظر في العالم وبين الإيمان ، كما تقدم القول .

وأقل ما يمكن أن يكون للإيمان بوجود الاله الحق بالنسبة للعالم هو أنه فرض كبير يساعده على فهم العالم وما فيه ، ويبعث فيه الطموح نحو مزيد من العلم بأسرار عالم صدر عن القدرة الحكيمة التى لا نهاية لها ونحو مزيد من أماكن استخدام هذا العلم لمصلحة الإنسان . ومن العسير حقا على أى عالم أن يشتغل بالعلوم الطبيعية بحثا عن أسرار الطبيعة وقوانينها . وهو لا يؤمن بأن وراء هذه الطبيعة تدبرا حكيما لخالق قادر . وهو لا بد له من الإيمان بخالق مدبر أو بقوة ما تصسر عنها الأشياء بقوانينها ، ولابد من الاعتراف بأن هذه القوة حكيمة عاقلة ، والا ناقض العالم نفسه أو نقض أساس معارفه .

ان الإنسان ليس محتاجا الى أن يذهب الى رأى ديكارت في ضرورة إقامة العلم الطبيعي على الثقة بوجود الاله كامل قادر حكيم ، قدرته التى لا نهاية لها ضمان ثابت للنظام الكوني ، وكماله وخبرته ضمان للثقة في الوسائل التى منحتنا إياها لتحصيل المعرفة ، لكن للإنسان الحق في أن يسأل عن كرامة العقل الباحث في الكون ، وكيف وعلى أى أساس من المنطق يبحث عن طبائع وأسرار وقوانين في الكون مع تجاهل واع لما وراء هذه الإغراض العلمية العالية ؟

ان الإيمان عند العلماء إيمان هو اقرب الى الانسياق العقلى ، وهو إيمان « بسيط » بمعنى أنه « خالص » من شوائب التعقيد وأثارة المشكلات العقيمة التى لا ترقى بمفهوم الاوهية ، ومن صفات العالم الحق أنه لا يتكلم فيما لا يعرف . وكما أنه لا يدرس المحسوسات بالتحليل العقلى فإنه لا يدرس المعنويات بالمنهج الحسى . ولذلك فان العلم الحديث أقرب الى تنزيهه الاله عن التصورات العادية وعن الالفاظ التى نستخدمها في الكلام عن أشياء هذا العالم .

فاذا أردنا ان نحدد نوع استدلال العلماء على وجود الله وجدنا ذلك واضحا وتلقائيا كالمعرفة العلمية الواضحة .

ولا شك أننا يجب ان نفرق من أول الامر بين الفكر المتصف بالنزاهة في حكمه في هذا الموضوع وبين التحيز المائل عما يقضى به دليل الحسى والعقل .

والعلماء لا يعتبرون أن من عملهم اثبات وجود الله ، ولا حتى البحث عن العلة الاولى للأشياء ولا البحث في القيم والغايات . ولذلك فان كلامهم في الاوهية يكون بحسب المناسبة الداعية الى ذلك كما تقدم القول (١) الا أن العقل لا بد أن يثير السؤال عن مصدر هذا العالم . وهنا يكون الطريق العلمى واضحا لكل انسان ، لانه طريق النظر في الواقع : الكون والانسان نفسه .

ومن شأن العلماء أن ينظروا للأشياء نظرا مباشرا ، فلا يبدعون بمفاهيم ذهنية مجردة ، ولا بظاهرة جزئية ولا حتى بالنظر للعالم من حيث هو مجرد ظاهرة معلولة، بل هم يلاحظون الواقع الكوني من خلال ماكتشفه العلم من دقة واحكام في الأشياء وارتباط وانسجام بينها وغائية ظاهرة فيها . وهم حتى عندما يوجهون الانتباه الى ظاهرة كبيرة يدرسونها في سياقها ، ويتبينون وظيفتها أو دورتها . وعلى هذا الاساس يبنون استدلالهم المباشر طبقا لمبدأ العلية الذي يؤمنون به ايمانا عمليا يشهد له الواقع ويقره العقل . وهم لا يثيرون شكوكا حول هذا المبدأ ، ولا يتكفون الزعم بأنهم لا يرون شيئا يسرى من العلة في المعلول ، كما يقول هيوم ، ولا هم يدعون أن مبدأ العلية لا انطبق له الا على عالم الحس ، كما يقول كنت ، لأن هذه اشكالات متكلفة .

واذن فدليل العلم الحديث على وجود الاله هو الدليل الفائي Teleological Proof القائم على مبدأ العلية Principle of Causality ولا تكاد نجد دليلا غيره ، رغم تنوع مقدماته بحسب المجال الذي ترجع اليه .

والحق أن نظر العلم ، في أى ميدان من ميادين التخصص العلمي التي لا تقع تحت الحصر ، يكشف للباحث عن تنظيم بديع وعن دورات للظواهرات وقوانين دقيقة تحكمها ، بحيث يمكن وضع الدليل الفائي على صور شتى تجمعها النظرة التي توصل اليها العلم ، وهى : أن العالم في جملته وحدة متناسقة ، طبيعتها واحدة وقوانينها شاملة .

ونحن نعلم أن البحث العلمى أظهر لنا أن مادة الاجرام العليا ليست مادة مغايرة لمادة الارض ، هى ليست « طبيعة خاصة » ، كما زعم اليونان وسار على اثرهم من جاء بعدهم الى ان جاء عصر نقد المعرفة عند العلماء الاسلاميين والعلماء الاوروبيين في العصور الحديثة من بعدهم .

فمادة العالم واحدة والقوانين التي تحكم جزءا تحكم الجزء الآخر ، وهذه الوحدة تدل على تدبير واحد ومدبر واحد .

ولا يصح أن نثير اعتراضات من النوع الذى اثاره كنت واعتبره قادحا في الاستدلال على وجود الله ، وهو قوله : انا لا نعلم كل العالم . ومع اننا لا نعرف كل العالم فاننا نقطع أن هذا الذى نشاهده شيء موحد النظام ، فإذا كان هناك عالم من نوع آخر ، وهذا جائز عقلا وحاصل بالفعل ، فإن دلالاته ، بحسب احواله ، على موجوده ، هى دلالة عالما ، لأن وجه الدلالة لا يختلف فيما نراه من حوادث وظواهرات عنه فيما لا نراه منها .

ولا شك أن العلم ، اذ يهتم بدراسة العالم لكى يصل الى القوانين ، فان من الطبيعي أن يسأل نفسه عنها : ما مصدرها ؟ لأن موقف العلم لا ينتهى عند الملاحظة بل هو يقتضى التفسير .

مهما يكن من شيء فان العقل العلمى ، حتى عندما يفسر الأشياء ، لا يقتنع بتفسير جزئى او تفسير يبين علة قريبة ، بل هو يطمح الى التفسير الكلى الشامل ، والدليل على ذلك هو النظريات والفروض الكبرى المتعلقة بهذا العالم عند العلماء فيما يتعلق بنشأته وكيانه ومصيره وطبيعة قوانينه .

ومع أن المعطيات العلمية واحدة فان التفسير العلمى يتنوع ويختلف ، ومن هنا كان اختلاف العلماء كما اختلف الفلاسفة : بين مادى ينظر الى العالم على أنه مادة ميتة وحركة ، ويفسر العالم وظواهرته تفسيراً ميكانيكياً ، وقائل بمبدأ حيوى سار في كل شيء فهو يفسر العالم في ضوء هذا المعنى ، وقائل بالصدفة والاتفاق في تعليل ظهور العالم وتشكل ما فيه ، وقائل بأن العالم يرجع الى عقل قادر مبدع مستقل عن الكون ، وناكص عن التعليل الشامل الكامل الذى

ينظر للعالم على أنه جملة حوادث ، وان كل شيء عبارة عن سلسلة حوادث لا هدف لها ولا غاية (١) . وهكذا

لاجل ذلك لابد للعالم الذي يقتنع بوجهة نظر أن يجادل عنها ، وهذا ما يفعله العلماء المؤمنون بوجود الله أحيانا . فقد يسير الواحد على الطريقة المنطقية المعروفة المسماة طريقة الفحص والتحليل أو « طريق السبر والتقسيم » كما يسميها العرب ، فيبين وجوه الاحتمالات الممكنة لحل مشكلة ثم يفند الباطل منها ليتبين ما هو حق .

وهذه طريقة أحد العلماء في مشكلة انكار الخالق ، فهو يضعها على هذا النحو :

« كثيرا ما يقال أن هذا الكون المادى لا يحتاج الى خالق . ولكننا اذا سلمنا بأن هذا الكون موجود فكيف نفسر وجوده ونشأته ؟ هناك أربعة احتمالات للإجابة على هذا السؤال :

فاما أن يكون هذا الكون مجرد وهم وخيال ، وهو ما يتعارض مع القضية التي سلمنا بها حول وجوده

واما أن يكون هذا الكون قد نشأ من تلقاء نفسه من العدم

واما أن يكون ابديا ليس لنشأته بداية .

واما أن يكون له خالق »

ثم يبين أن الاحتمال الاول ، الى جانب تناقضه مع الفرض ، يؤدي الى أن العالم وهم لا حقيقة له ، وهو يخالف الواقع ، فلا يصح أن نعتد به .

وان الراى الثانى مستحيل ، لانه لا يتصور أن هذا العالم بما فيه من مادة وطاقة ظهر من العدم بلا علة .

وان الراى الثالث باطل على اساس قوانين الديناميكا الحرارية الذى تقدم ذكره .

وينتهى الى صحة الاحتمال الاخير وأنه « لا بد لأصل الكون من خالق ازلى ليس له بداية ، عليم محيط بكل شيء ، قوى ليس لقدرته حدود . ولا بد أن يكون هذا الكون من صنع يديه (٢) »

ثم هو يبين في ضوء نتائج العلم ومكتشفاته التناقض والمغالاة التى تتجلى مثلا في ملامحة الارض للحياة الإنسانية بكل جوانبها المادية والفكرية والروحية ، وذلك بفضل وضعها بالنسبة للنسب وحجمها وحركتها ، ووظيفة الغلاف الجوى الذى حولها .

وبثبت أن نظريات المصادفة والاحتمال لا يمكن أن تؤدي الى تفسير شيء من هذا لأن الفرصة لتكوين جزيء بروتوني واحد من العناصر التى يتألف منها لا تنهى الا بنسبة : ١ : (١٠) ١٦٠ (واحد بالنسبة الى رقم ١٠ مضروبا في نفسه مائة وستين مرة) . وهذا لا يتيسر الا في عالم تنهى فيه مادة

(١) هذا هو داي الفيلسوف الانجليزى برتراند راسل Bertrand Russel الذى تولى هذا العام (١٩٧٠) وقوله : ان العالم وما فيه عبارة عن سلسلة حوادث قول صحيح ، لكن هذا يدل على أن له محدلا . ورأسل ينكر الغاية والهدف دون أن يقوم أى دليل : مع أن دليلها واضح لكل انسان ، وهو الواقع الذى لا يمكن أن ينكره أحد .

(٢) مونسما ، ص ٧ - ٨ .

اكثر مما يسع عالمنا بما لا يقاس . فكيف بإمكان تكوين النظام المائل في كل شىء والتنسيق الهائل بين اجزاء هذا العالم ! ؟ ان هذا يحتاج الى عقل لا نهائي (١) .

هذا مثال من طريقة عالم من علماء الفيزياء الحيوية في تفسير نشأة العالم . ومع ان طريقته المنطقية التحليلية تشبه من حيث الروح طريقة المقدسي ، فانها تقوم على نتائج نظر علمي .

وعالم آخر من علماء الكيمياء والرياضة يشير الى خضوع اجزاء المادة القوانين محددة لا يمكن ان تكون راجعة الى الصدفة مثل : التشابه بين خواص العناصر الموجودة في كل قسم من اقسام الترتيب الدوري لها حسب وزنها الذري ، ومثل القوانين التي تحكم تركيب الذرة ، على اختلاف العناصر ، ثم يقول : ناقدا المذهب المادي:

« فهل يتصور عاقل او يفكر او يعتقد ان المادة المجردة من العقل والحكمة قد اوجدت نفسها بنفسها بحض الصداقة ، او انها هي التي اوجدت هذا النظام وتلك القوانين، ثم فرضته على نفسها؟ لا شك ان الجواب سوف يكون سلبيا . بل ان المادة عندما تتحول الى طاقة او تتحول الطاقة الى مادة ، فان كل ذلك يتم طبقا لقوانين معينة ، والمادة الناتجة تخضع لنفس القوانين التي تخضع لها المادة المعروفة التي وجدت قبلها » .

وهو يشير الى ما دلت عليه الكيمياء من « ان بعض المواد في سبيل الزوال او الفناء ، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة والاخر بسرعة ضئيلة . وعلى ذلك فان المادة ليست ابدية ومعنى ذلك انها ليست ازلية ، اذ ان لها بداية » ، ثم يقول :

« فاذا كان هذا العالم المادي عاجزا عن ان يخلق نفسه او يحدد القوانين التي يخضع لها ، فلا بد ان يكون الخلق قد تم بقدرة كائن غير مادي . وتدل الشواهد جميعا على ان هذا الخالق لا بد ان يكون متصفا بالعقل والحكمة . الا ان العقل لا يستطيع ان يعمل في العالم المادي كما في ممارسة الطب والعلاج السيكلوجي دون ان يكون هنالك ارادة ، ولا بد لمن يتصف بالارادة ان يكون موجودا ووجودا ذاتيا . وعلى ذلك فان النتيجة المنطقية الحتمية التي يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على ان لهذا الكون خالقا فحسب ، بل لا بد ان يكون هذا الخالق حكيما عليمًا قادرا على كل شىء حتى يستطيع ان يخلق هذا الكون وينظمه ويدبره ، ولا بد ان يكون هذا الخالق دائم الوجود تتجلى آياته في كل مكان . وعلى ذلك فانه لا مفر من التسليم بوجود الله خالق هذا الكون وموجهه (٢) .

ان طابع هذا الكلام ، وان كان يشبه استدلال المتكلمين الاسلاميين على وجود الله وعلى صفاته ، فانه ، كالكلام السابق ، نتيجة لمقدمات علمية . وطريقة العلماء في الكلام عن العالم سهلة ميسرة لمن يعرف اصطلاحهم العلمي ، لان منهجهم هو في الغالب المنهج المنطقي الرياضي ، وان قراءة عرضهم لراى بقصد اثباته او دحضه تشوق العقل السليم .

وعالم ثالث ، هو مهندس متخصص في تصميم ما يسمى : « العقول الالكترونية » ، يشير في اثباته لوجود الله الى الخبرة النفسية والتجربة الشخصية ، ثم يصرح بان عمله في تصميم الاجهزة سنين كثيرة جعله يقدر التصميم والابداع اينما وجد ، ثم يقول :

(١) نفس المصدر ص ١١ - ١٢ .

(٢) راجع كلامه في ما تقدم .

(٣) مونسا ص ٢٦ : ٢٧ .

« وعلى ذلك فانه مما لا يتفق مع العقل والمنطق أن يكون ذلك التصميم البديع للعالم من حولنا الا من ابداع اعظم لا نهاية لتدبيره وابداعه وعبقريته. حقيقة ان هذه طريقة قديمة من طرق الاستدلال على وجود الله ، ولكن العلوم الحديثة قد جعلتها اشد بيانا واغوى حجة منها في أى وقت مضى .

ان المهندس يتعلم كيف يمجّد النظام ، وكيف يقدر الصعاب التي تصاحب التصميم عندما يحاول المصمم أن يجمع بين القوى والمواد والقوانين الطبيعية في تحقيق هدف معين . انه يقدر الابداع بسبب ما يواجهه من الصعاب والمشكلات عندما يحاول أن يضع تصميمًا جديدًا .

لقد اشغلت منذ سنوات عديدة بتصميم مخ الالكتروني يستطيع أن يحل بسرعة بعض المعادلات المعقدة المتعلقة بنظرية « الشد في اتجاهين » . ولقد حققنا هدفنا باستخدام مئات من الانابيب المفرغة والأدوات الكهربائية والميكانيكية والدوائر المعقدة ووضعها داخل صندوق بلغ حجمه ثلاثة أضعاف حجم أكبر « بيانو » . ولا تزال الجمعية الاستشارية العلمية في لانجليفد تستخدم هذا المخ الالكتروني حتى الآن . وبعد استغالي باختراع هذا الجهاز سنة أوستنتين ، وبعد أن واجهت كثيرا من المشكلات التي تطلبت تصميمه ووصلت الى حلها ، صار من المستحيلات بالنسبة الى أن يتصور عقلي أن مثل هذا الجهاز يمكن عمله بأية طريقة أخرى غير استخدام العقل والذكاء والتصميم .

وليس العالم من حولنا الا مجموعة هائلة من التصميم والابداع والتنظيم . وبرغم استقلال بعضها عن بعض ، فانها متشابكة متداخلة ، وكل منها أكثر تعقيدا في كل ذرة من ذرات تركيبها من ذلك المخ الالكتروني الذي صنعته . فاذا كان هذا الجهاز يحتاج الى تصميم أفلا يحتاج ذلك الجهاز الفسيولوجي الكيمى البيولوجى الذى هو جسمى ، والذى ليس بدوره الا ذرة بسيطة من ذرات هذا الكون اللانهائى في اتساعه وإبداعه ، الى مبدع يبدعه ؟؟

ان التصميم أو النظام أو الترتيب أو سُمها ما شئت ، لا يمكن أن تنشأ الا بطريقتين :
طريق المصادفة ،

أو طريق الابداع والتصميم .

وكلما كان النظام أكثر تعقيدا ، بعد احتمال نشأته عن طريق المصادفة، ونحن في خضم هذا النظام اللانهائى لا نستطيع الا أن نسلم بوجود الله .

اما النقطة الثانية التي أريد أن اشير اليها في هذا المقام ، فهي أن مصمم هذا الكون لا يمكن أن يكون ماديا . واننى اعتقد أن الله لطيف غير مادي . واننى اسلم بوجود اللاماديات ، لانى يوصف من علماء الفيزياء اشعر بالحاجة الى وجود سبب أول غير مادي .

ان فلسفتى تسمح بوجود غير المادى ، لانه يحكم تعريفه لا يمكن ادراكه بالحواس الطبيعية . فمن الحماقة اذن أن انكر وجوده بسبب عجز العلوم عن الوصول اليه . وفوق ذلك فان الفيزياء الحديثة قد علمتني أن الطبيعة اعجز من أن تنظم نفسها او تسيطر على نفسها .

وقد أدرك سير اسحاق نيوتن أن نظام هذا الكون يتجه نحو الانحلال ، وانه يقترب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته ، ووصل من ذلك الى انه لا بد أن يكون لهذا الكون بداية ، كما انه لا بد أن يكون قد وضع تبعا لتصميم معين ونظام مرسوم . وأبدت دراسة

الحرارة هذه الآراء وساعدتنا على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة . وقد وجد أنه عند حدوث أى تغيرات حرارية فإن جزءا معينا من الطاقة الميسورة يتحول الى الطاقة غير الميسورة ، وأنه لا سبيل الى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية ، وهذا هو القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية .

وقد اهتم بولتزمان بتخصيص هذه الظاهرة ، واستخدم فى دراستها عبقريته ومقدرته الرياضية ، حتى أثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذى يشير اليه القانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ليس الا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير الى أن كل تحول أو تغير طبيعى يصحبه تحول أو نقص فى النظام الكونى . وفى حالة الحرارة يعتبر تحول الطاقة من الصورة الميسورة الى الصورة غير الميسورة فقداناً أو نقصاً فى التنظيم الجزيئى ، أو بعبارة أخرى : تفنتنا وانحلالاً للبناء . ومعنى ذلك بطريقة أخرى أن الطبيعة لا تستطيع أن تصمم أو تبدع نفسها ، لأن كل تحول طبيعى لا بد أن يؤدى الى نوع من أنواع ضياع النظام أو تصدع البناء العام . وفى بعض الحالات قد يسير النظام من البسيط الى المركب ، ولكن ذلك لا يتم الا على حساب تصدع اكبر للتنظيم والترتيب فى مكان آخر .

ان هذا الكون ليس الا كتلة هائلة تخضع لنظام معين ، ولا بد له اذن من مسبب اول لا يخضع للقانون الثانى من قوانين الديناميكا الحرارية ، ولا بد أن يكون هذا المسبب الاول غيرمادى فى طبيعته (١) » .

ان ذكر هذا النص كاملاً يفتنى عن تحليله ، والمهم أن نلاحظ طريقة بيان الرأى والبرهنة عليه ، وهى طريقة مميزة للروح العلمية الحديثة من حيث نقطة البداية فى الاستدلال والسير فيه الى نتيجته .



نحن نعرف ان ديكارت استدل على وجود الله من تفكيره فى نفسه ، وإدراكه وجود ذاته فى عملية تفكيره ، واعتبر إدراكه لذاته كمقتل أو كجوهر مفكر حقيقى أولية واضحة متميزة ، ولم يزل يفكر حتى اكتشف فى عقله فكرة كائن كامل وجعلها أساسا للدليل الأنطولوجى فى اثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى نقده مفكرون كثيرون كما تقدم القول .

وهو ها عالم متخصص فى الرياضيات يصف لنا الأساس الذى يقوم عليه إيمانه بوجود اله :

« هل هناك اله ؟ سؤال ينطوى على الفكر أو القدرة على التفكير ، وأنا لا أستطيع ان افكر فى هذه القدرة دون أن اسلم بموجد لها .

فأنا لست جهازاً آلياً ، وتفكيرى يذهب الى أبعد مما يمكن أن يذهب اليه عقل من العقول الآلية ، فالعقل الآلى الحديث وظيفته تطبيق قاعدة معينة أو إيجاد علاقة معينة تبعاً لاصول محددة مرسومة . أما عملية التفكير فتختلف عن ذلك اختلافاً بينا ، فهى تستطيع أن تتقيد بالقواعد

(١) المصدر نفسه ص ٩٠ - ٩٣ .

كما تستطيع ان تتغافلها . ان التفكير يتضمن استخدام المنطق والقدرة على الحكم ، كما يتضمن تذوق الجمال والاستمتاع بالموسيقى وتقدير الفكاهات والطرائف .

ان المنطق يستطيع ان يقرر صحة أحد البراهين أو خطأها ، ولكن الفكر هو الذى يبدأ المناقشة في أمر هذه البراهين ويوجهها ، وهو الذى يستطيع ان يخترع النظريات الرياضية الجديدة ويقيم الدليل على صحتها ، والفكر يتضمن القدرة على تحليل النفس وتقديرها . ومن الممكن تصميم آلة تلعب الشطرنج ولكن هذه الآلة لن تسعد بما تحققة من النجاح ، أو تسمت في خسارة اللاعب الآخر أو تحزن على ما وقعت فيه من الأخطاء .

فالفكر يتضمن أكثر مما تستطيع الآلة والقواعد الآلية ان تحققة . وانني اعتبر ان تفسير السلوك الانساني تفسيراً آلياً لا يستند الى أساس سليم ، لأنني استطيع ان أفكر .

وأنا اعتقد أيضاً بوجود الله بسبب ما زودني به من الانفعالات ، ولكن هل أضعفت حتي بهذا القول ؟ هل اعترفت بأن إيماني لا يقوم على المنطق وانني أومن لأنني أخشى الا اكون مؤمناً ؟ كلا فطبيعتنا الانفعالية دليل على حكمة الله وتدبيره ، والا فكيف تكون حياة الانسان بغير هذه الانفعالات ؟ وكم يمكن أن يعمر الانسان على سطح الأرض بغير الدافع الجنسي وما يتصل به من الانفعالات ؟ ولماذا تنخفض نسبة وفيات الأطفال عندما يزداد حب آبائهم لهم ؟

انني اعتقد بوجود الله لأنه وهبني التمييز الاخلاقي، فالجنس البشري لديه احساس فطري بما هو خطأ وما هو صواب . وكما يقول لويس في كتابه : « قضية المسيحية » : « قد تختلف افكارنا ومع ذلك فاننا جميعاً ندافع عن حقوقنا ونشدد العدل » .

ان اعتقادي في الله يقوم أيضاً على حرية الإرادة وذكاؤها - الإرادة الانسانية التي وصفت بأنها العملية الشعورية الكاملة التي تقود الانسان الى اتخاذ قرار معين ، الإرادة التي هي إحدى الأقسام الكبرى التي يقسم علماء النفس قوى العقل اليها (القوتان الأخريان هما : الإدراك والشعور ، فأننا عندما أرغب أو أريد شيئاً معيناً يتخذ عقلي قراراً به ، وارادتي هي التي تنفذه .

ويختلف الانسان في جميع هذه الصفات والمزايا عن سائر الكائنات الأرضية الأخرى فهو خليفة الخالق على الأرض ، ولعل هذا هو عين ما يعنيه القديس بولس بقوله : « ان للانسان نشأة مقدسة » .

ويتفق ما وصلت اليه العلوم حول وجود الله مع ما جاء في الكتب السماوية من أن الانسان يحصل على العلم بطريقتين : البصر والبصيرة . أما البصر فهو ما نتعلمه في حياتنا وما نكتسبه من طريق حواسنا من الخبرة بأمور الحياة . وأما البصيرة فهي ذلك النور الذي يفرغه الله في قلوبنا فيكشف لنا ما لا نعلم . وكذلك الحال فيما يتصل بالايان بوجود الله ، اذ لا بد أن يقوم أولاً على البصر وملاحظة ظواهر تلك التي اشرنا اليها سابقاً ، ثم نلتجئ بعد ذلك الى الله لكي يكمل ايماننا ويدعمه .

ان رجال العلوم يعتمدون على التجربة ، وأنا مقتنع بوجود الله اعتقاداً يستند الى أدلة

تجريبية ، ولكنها تجارب شخصية صرف . ومع ذلك فهي أقوى لدى من كل دليل ، وأشد اقناعاً لى من أي برهان رياضي . لقد لمست هذا الدليل في نفسي منذ اثنتين وثلاثين سنة عندما كنت بحجرتي في القسم الداخلى بجامعة كورنل ، يوم جاءنى البرهان وأغلق الله على قلبي نور الإيمان . لقد أصبح الله لدى أكبر من كل ما سواه ، حتى أننى أرى أن أفقد كل شيء في هذا الوجود ، ولا أرتد الى حالتي السابقة .

لقد كان هو سبحانه صاحب الفضل في هذا البرهان ، فهو الذى أنزله على قلبي وجعلني أعتقد في وجوده » .

من السهل ان تتبين هنا نزعة صوفية . تقوم على تأمل الذات والاستدلال مما يدركه الانسان في نفسه من الأحوال الداخلية ، وصاحب هذا الكلام يذكر نوعاً من النور الذى يفيض من الاله على قلب الانسان والذي يتحدث عنه الصوفية . ومن الشيق أن يقارن الانسان بين كلام هذا العالم وما يحدثنا عنه الغزالي من نور اليقين الذى قدّفه الله في صدره فأخرجه به من حيرة الشك وظلامه .

فهذا العالم المفكر يجمع بين الادراك الذاتى والاستدلال منه وبين نزعة تصوف ، لكنه لا يبين تجربته الصوفية الكشفية . وكلامه يدل على أن الانسان لا يستطيع أن يتخلص من دلالة نفسه على مبدأ وجودها ولا من نزعات التصوف .

وإذا كان العلم يؤدي الى كشف الوحدة في نظام العالم من نواح شتى فإنه يؤدي بالضرورة الى وحدانية الخالق المدبر ، فبدلاً من اثبات وحدانية الاله من طريق منطقي تحليلي تلخص في ابطال التعدد على أساس انه يبطل ذاته او يؤدي الى المحال أو الى فساد النظام العالم ، وهذا ما نجده عند متكلمي الاسلام^(١)، نجد عند العلماء دليلاً على الوحدانية يخرج من دلالة وحدة الصانع على وحدانية الصانع .

وكان بعض المفكرين السابقين ، مثل ابن رشد ، يقولون أيضاً بوحدة العالم ودلالاتها على وحدة صانعه ، لكنهم بنوا ذلك على ملاحظة الفائية في العالم . أما العلم الحديث فهو يثبت وحدة المادة الكونية ووحدة القوانين التي تحكم العالم ، وخضوع كل الأشياء لقوانين منسقة تدل على قدرة واحدة مهيمنة وحكمة شاملة .

كان هذا الكون دائماً موضوع تأمل الانسان . وكان يتأمله بعقله الباحث عن حقيقة الأشياء وقوانينها ، وبخياله الفني والشعري . وكانت الدلالة المستمدة من العالم دلالة اجمالية . وقال البعض في تفسيره الكون اقوالاً لا سند لها ، حتى جاء العلم الحديث فتناوله بالدراسة على المنهج العلمى . وكما كان ذلك سبباً في الاستفادة الخصبة من تطبيق المعرفة فإنه أيضاً فتح المجال لدلالات لا تحصى ، وخصوصاً الدلالة القاطعة على وجود الخالق القادر الحكيم .

(١) هذا هو « دليل التمام » أو « دليل المائنة » الذى استخرجه المتكلمون من قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدا » ، ووضوه على صورة تحليلية مشهورة موجودة في كتب علم الكلام . وتتلخص في انه لو كان هناك الهان مثلاً ، مع افتراض قدرة كل منهما وفعله لما يريد ، وتعلقت ارادة احدهما وقدرته بفعل شيء على نحو معين وتعلقت قدرة الآخر وابادته بفعل ذلك الشيء على نحو آخر ، لنشا عن ذلك ما يبطل الوهية احدهما أو كليهما او انحلال النظام الكونى ، فلا بد ان يكون الاله الخالق المدبر واحداً .

واذا كان العلم الطبيعي الذي كان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لا يزال ناشئا قد اغتر بمكتشفاته القليلة ، فارتفعت أصوات فردية بالاحاد ، فان العلم الحديث يقترب من الايمان بالله اقترابا حقيقيا . ولا يمكن غير ذلك ، لان الايمان بالله هو التفسير الوحيد الصحيح للعالم وما فيه .

ونظرا لان بعض المشتغلين بالعلم وبعض الذين - لسبب أو آخر - يعادون الاديان يدعون ان العلم ونتائجه تعارض الايمان بالاله الخالق القادر الحكيم ، فانه قد ظهرت في القرن الحالي كتب لا تحصى لاثبات وجوده ، وكتبها قوم ينتمون الى كل طائفة من طوائف المفكرين والمشتغلين بالعلم ، ومن أحسنها وإيسرها فهما وأقواها حجة " وأشدها اقتناعا كتب المشتغلين بالعلم بمعناه الحديث . وبعض الكتب تشتمل على آراء متخصصين من جميع فروع العلم ، وتدل آراؤهم على روح جديدة في النظرة للعالم ، وهي انه نظام حكيم عقلى يدل على خالق حكيم . ويحس القارئ لهذه الكتب بمدى الشعور بالاعجاب والروعة امام عظمة الكون ونظامه المحكم البديع ، وهو شعور متميز عن التقديس العاطفى للكون كما تجلى عند مفكرين متفلسفين ذوى نزعة صوفية شعرية ، لانه اعجاب عقلي .

واذا كان البعض يرى ان هناك روحا من الايمان تسرى في العلماء وتزداد قوة كل يوم فان المتحدث الى هؤلاء العلماء وقراءة كلامهم يدلان دلالة لا شك فيها على رغبة نزيهة في تقوية الايمان بالله ، باعتبار انه قضية علمية ، هي أساس لقضية أكبر شأنا ، وهي قضية الايمان .

ومن جهة أخرى نلاحظ ان كثيرا من المؤمنين يحاولون التعرف الى العلم ونتائجه ، وأن كثيرا من العلماء المؤمنين يلبون حاجة النفس الانسانية الى أفق أوسع من أفق الحياة العادية وشؤونها المادية ، فيكتبون في اثبات وجود الله ، كل منهم بحسب تخصصه .

ومع أن الاحاد أو التشكك في حقائق الايمان لا يزال موجودا عند قوم مغرضين أو غير جادين في طلب الوضوح في تفكيرهم وحياتهم فان الحادهم لا ينطلى الا على جاهل بالعلم . ومن الملحدون من يكون مغلوبا على امره فيجهر بخلاف ما يؤمن به في قرارة نفسه .

واذا كان العلم بما كشفه من اسرار الطبيعة يشبث دعائم الايمان فان تأمل الانسان لنفسه في ظاهر امره وبواطن نفسه يهديه الى مصدر وجوده ووجود الأشياء .

فان كان البعض ، لسبب أو آخر باخلاص أو بغير اخلاص ، يجحد بما يرشده اليه عقله عند تأمل هذا الكون فان الانسان في العادة لا يمكنه ان يجحد ما يصل اليه من النظر في نفسه ، حتى لو لم يكن معه الا نفسه .

يقول احد علماء الاسلام ، وهو النهرييندى من علماء القرن الرابع الهجرى :

ولو حلّ أقطارُ السموات عاقلٌ	أو احتلّ في أقصى بلادٍ تُباعِدُ
ولم يترّ مخلوقا يدلّ على هدى	ولم يأتِه وحى من الله قاصِدُ
ولم ير الا نفسه كان خلقها	دليلا على بارٍ له لا يعانِدُ
دليلا على ابداعها واختراعها	مثيراً على مرّ الدهور يشاهدُ (١)

وهذا الكلام الاجمالي يشير الى نقطة بداية مؤكدة يمكن منها التفكير المؤدى الى معرفة الله.

واذا كان يجوز الجدل حول حقيقة المفهومات والتصورات المجردة وامكان اتخاذها اساسا للاستدلال ، فانه لا يجوز حول ادراك الانسان لذاته وادراكه لهذا العالم الذى يقع فى متناول حواسه ويتمثل فى وعيه على نحو مباشر .

والآن لا بد من السؤال :

الى اى مدى يسير بنا العلم فى طريق الايمان ؟ وهل ما نصل اليه من طريق العلم يكفى عقولنا ويرضى حاجة ارواحنا ؟ وما هو محتوى ما يمكن ان نسميه التدين العلمى وما مدى كفايته وارضائه لحاجات روح الانسان ؟ .

قلنا ان العلم لا يتكلم الا بقدر ما يدرك من الوقائع ، وبقدر ما يستنتج منها فى ضوء المنطق العلمى . والعلماء ، فى العادة ، لا يتكلمون خارج دائرة تخصصهم . لكن للدين أهمية بالنسبة لكل انسان لانه يمس اصل الانسان ومصيره ومعنى حياته وغايتها ، وله شأنه فى تنظيم حياة الانسان فيما بينه وبين نفسه وفيما بينه وبين غيره ، هذا الى انه يتكلم عن موضوعات هي اصول كبرى لوجهة نظر خطيرة فى الكون والحياة ومصدرها .

فلا شك انه من الخير ان يساهم العلم بنصيبه فى توضيح هذه الاصول الكبرى وتثبيتها ، وخصوصا انه يدرس الشيء الوحيد الذى يمكن ان يكون موضوع المعرفة ومصدرها ، والذى يحوى فى ذاته من الاسرار والاعماق ما قد يعين على درك اسرار واعماق ابعاد .

لكن العلم مهما مضى فى طريقه فانه مقيد بحدود موضوعه وامكان الاستنتاج منه وبحدود العقل الطبيعى وقيمة مفهوماته وتصوراته .

ولا شك فى انه اذا كان هذا العالم بما فيه الانسان ، اعنى جملة نظام الكون وجملة نظام النفس والعقل ، مظهرا تجلت فيه قدرة الخالق المبدع ، وظهرت فيه آيات علمه وحكمته ، فانه يحمل الدلالة المتنوعة على خالقه . لكن العالم مخلوق حادث ، محدود فى وجوده وصفاته ، على حين ان خالقه ازل ابدى لا نهاية لوجوده ولا لكمالته .

فالعلم ان دل على الخالق فان دلالاته رمزية صرفة ، هي مجرد اشارة لشيء مطلق مختلف تماما ، هي دلالة فعل على فاعل ، فشتان ما بينهما !!

واذن فان استنتاجات العلم فيما يتعلق بالاله وصفاته لها قيمة كبيرة ، لانها دلالة عقلية ، لكن يجب علينا ان نعتبر ما يوصلنا اليه العلم مجرد علامة او اشارة . ومن اطرف اسرار هذه اللغة العربية ان الكون الذى نشاهده ، هو جملة نظام الخلق ما نراه منه وما لا نراه ، يسمى بكلمة : « عالم » التى معناها : « العلامة الكبيرة » .

فاذا كنا مثلا نعرف من النظر فى هذا العالم ، وفى حدود الاستنتاج الدقيق ، ان موجد العالم ليس ماديا ، وانه قادر حكيم ، مبدع ، مريد ، حى .. الى غير ذلك من الصفات ، فان ما نراه لا يكفى فى ان يدل على ان صفات المبدع لا نهاية لها الا بخطوة عقلية جديدة هي : ان الشيء

الحادث لا بد ان يرجع آخر الامر الى فاعل حق موجود بذاته ، كما تقدم القول اكثر من مرة .
ثم ان ما نراه لا يدل على كل صفات المبدع ، لان العلة اكمل من معلولها ، لا من جهة ان صفاتها
اعظم من صفات المعلول بما لا يقاس وحسب ، بل ايضا من جهة ان لها من الصفات الذاتية ما لا
يظهر في المعلول ، ولا يمكن ان يظهر .

واذن فلا بد من اكمال المعرفة العلمية بكمال الاله وجلاله ، وهذا الاكمال لا يصح ان يؤخذ
من تصورات عقلنا المحدود ، ولا من تخيل كمال او استحسان صفات نضيفها اليه ، لان هذا كله
تصورات شخصية نسبية . بل يجب علينا التماس المعرفة بالاله من الاله نفسه ، بان يعرفنا بنفسه
بذاته وصفاته ، ويكشف لنا من اسرار ارادته وحكمته ما لا نصل اليه ، وذلك يكون بتعليم منه
ياثي الينا ونحاول ان نفهمه فهما صحيحا .

ومهما كان الامر فان على من يطمع الى المعرفة العليا بالاله ان يحاول تحطيم حجاب الحس
والعالم الحسي والوصول الى المعرفة المباشرة بالاله ، وهي تجربة خاصة او معرفة ذوقية بقدر
ما تتسع لها طاقة العقل ، لانه لا يعرف الاله حق المعرفة الا الاله نفسه .

ثم اذا آمننا من طريق الاستدلال العلمى بوجود الاله الخالق ، فكيف نعرف الحكمة من صدور
هذا الخلق عنه ، والعوالم التى خلقها غير عالنا ، وانواع الموجودات التى نحتل مكاننا بينها ،
وحكمته من خلق الانسان والمعنى الذى اراده من وضع الانسان على هذا الكوكب ، وما هو القانون
والمثل الاعلى الذى يجب ان يحكم حياة الانسان ، وما سر وجود العقل مع القدرة والاختيار في
الانسان وصلاحية ذلك لفعل الخير والشر ، وماذا يفعل الانسان بحياته وماذا يكون موقفه ازاء
خالقه ، وما مدى مسؤوليته عن هذا كله ، وما مصيره بعد هذه الحياة ، هل الروح خالدة ؟
وهل من حياة اخرى للروح ؟ وای نوع من الحياة هي ؟

كل هذه اسئلة لا يمكن تفاديها ، لانها انسانية ، وهي مجال المشكلات والحاجات والازمات
الانسانية ، وقد عبرت الانسانية عن الحاجة اليها تعبيرا نظريا وعمليا . لكن العلم لا يجيب
عنها ، وليس له وسيلة لذلك ، ولا العقل له وسيلة لذلك .

انه يمكن ، ولا شك ، بعد الوصول الى الايمان العلمى بوجود الاله الخالق القادر الحكيم ،
ان نستنتج على نحو منطقي دقيق دقة الاستنتاج الرياضى بعض الآراء ، لكن ذلك يبقى شيئا
كليا عاما ، ولا نستطيع ان نعرف المحتوى او التفاصيل .

فمثلا : اذا قام الدليل العلمى القطعى على وجود خالق حكيم لهذا العالم ، فانه ينتج لنا منطقيا
انه لا يخلق عبثا ولا باطلا ، وانه لا يخلق العالم ثم يترك تدبيره ، ولا يخلق الانسان العاقل الذى
يتوئب عقله الى المعرفة الا ويعطيه علما فوق ما يصل اليه بوسائله العادية ، فيحدثه عن عوالم
وموجودات لا يعلمها . وهو لا يتركه بلا تعليم يبين له الحكمة من وجوده والواجبات عليه في
حياته نحو ربه ونحو نفسه ونحو غيره ، ويحجب له عن أسئلته عن الحياة وما بعدها . . وهكذا .

لكن هذا كله ، وان كان استنتاجا صحيحا ، فانه لا يعين لنا شيئا .

ولا يمكن مهما تكلف الانسان أن يصل في هذه الامور الى تحديد ، وهذا من ادلة الحاجة الى التعليم الالهى وافتقار الخلق اليه ، لا لان عقولهم في ذاتها عاجزة عن الحكم على الامور ، بل لانها ليس من شأنها التحديد بين الجائزات ، ولانها رغم ادراكها للقيم ليس من شأنها ايجاب الواجبات ، لان العقل وسيلة للمعرفة والادراك ، وليس مشرعا في امور تتجاوز ميادنه .

فلا بد من اكمال المعرفة العلمية التي يتوصل اليها العقل من النظر في نفسه وفي الكون بمعرفة تأتي من مصدر الكون والعقل فتساعد العقل على رؤية العالم في ضوء جديد . وفي هذا فائدة للعلم وللدین وللانسان .

وكما لا غنى لعالم الدين عن معرفة الثمرات الكبرى للعلوم الكونية والطبيعية والانسانية ، لانه يؤمن بخالق الكون والانسان ، فذلك لا غنى لعالم الكونيات وعالم الطبيعة عن الاستئانة بهدى الدين ، لانه من طريق العلم يؤمن باله قادر حكيم .

ان العلم يؤمن بمبدأ العلية وبعلة للعالم ، وهو يؤمن بما لا يرى ولا تدركه الحواس القاصرة ، ويؤمن بأن هذا العالم تصميم عقلى يدخل في اطرار عقلنا ، فليس في العالم ولا في العقل ما يمنع العالم من قبول الدين المنزل .

لانه ، لما كان الدين المنزل من عند خالق العالم والانسان ، وكان موجها للانسان المزود بالحواس والحواس ، وهو في هذا العالم ، فانه يتحتم من حيث المبدأ ان يكون هناك اتفاق بين حقائق الدين وبين ما يصل اليه العقل من علم ، بشرط ان يكون الدين المنزل على حالة صحته الاصلية ، وان نفهمه فهما صحيحا ، وان يكون العلم الذى نصل اليه صحيحا ، وان نعرف حكم العقل الصحيح وحدود احكامه .

وهذا امر جدى عظيم الاهمية ، تحقيق بأن يعنى به الانسان المفكر . ولا خوف من النتيجة ، فقد دلت التجربة على نجاح المحاولة في الاديان المنزلة كلها ، على نحو مرض ، اذا صرفنا النظر عن المتطرفين في جانب او آخر ممن لا يعتد ببرايمهم . واذا نظرنا في الاسلام مثلا وجدنا ان « المتكلمين » اقاموا مذهبهم على اساس العقل ، وان الفلاسفة من ايام الكندي الى ايام ابن رشد اكدوا اتفاق الدين والفلسفة .

فالكندي (١) يقول : ان كل ما جاء به الدين الاسلامى يمكن ان يفهم « بالمقاييس العقلية » التى لا يرفضها الا جاهل ، وابن رشد يقول : انه لما كان الدين حقا فانه لا يمكن ان يناقض العلم البرهاني ، لان الحق لا يضاد الحق بل هو يوافقه ويشهد له (٢) .

ولما كان الاسلام دين عقل وعلم ، وكان القرآن قد تكلم عن العالم ونظامه ، وامر بالنظر فيه بالحس والعقل ، للاستدلال على وجود الله ، فان العالم المسلم جدير بأن يؤمن بالعلم كما يؤمن بالدين ، فيطلب العلم بالكون لانه سبيل المعرفة بالله .

(١) راجع رسالته الفلسفية ، ج ١ القاهرة ، ١٩٥٠ . خصوصا رسالته في « الباتنة عن سجود الجرم الاقصى وطاقته لئلا تزعج » ورسالته « في كمية كتب ارسطو »

(٢) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، لابن رشد

ومنذ اتصال الإسلام بالعلوم والفلسفات اقبل المسلمون على طلبها وتناولوها بالدراسة والنقد وانشأوا علومهم وفلسفتهم . وقد واجهوا ثمرات العلوم والفلسفات اكثر من مرة ، في العصر العباسي الاول وفي القرن التاسع عشر ، ونجحوا في تمثل العلوم والفلسفات ، وفي تثبيت الايمان - الذي هو علم يقوم على العلم - بفضل تجديد المعرفة . وهم اليوم يواجهون المهمة نفسها .

وقد ظهرت في الفترة الاخيرة كتب كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين وفيها نظروا للعلم الحديث ونمراهه في ضوء آيات القرآن التي تتكلم عن العالم وعجائبه وظواهره واسرارها ، لكنها لا تزال محاولات متفرقة .

وقد ظهرت في عشرات السنين القليلة الماضية كتابات كثيرة لعلماء ومفكرين مسلمين حاولوا فيها فهم آيات القرآن التي تتكلم عن الكون وآياته في ضوء نتائج العلم ، او هم حاولوا تفسيرها تفسيراً علمياً . لكن ذلك كان محاولات متفرقة . فما اجد العلماء المسلمين ان يجتهدوا في العلم وان يدرسوا ما في القرآن من اشارات كونية ، وان يستفيدوا مما اشتمل عليه من تنبيهات واحكام كلية تتعلق بالكون ، وان يتأملوا دقائق المعاني الكامنة في آياته وكلماته . وان هذه دراسة تشوق العقل وتفتح امامه آفاقاً عليه ان يدرسها دراسة تعمق وتمحيص .

ان القرآن ، كما يقول عن نفسه « ذكر حكيم » و « علم » و « حكمة » ، فهو ينبه الحس والعقل ويوجههما الى آيات الكون في ضوء احكام وقضايا كلية او شاملة .

وليس الغرض من ذلك مجرد تثبيت الايمان بالله ، وهو اعلى معرفة علمية فلسفية ، بل ايضا الاستمتاع بلذة العلم والبحث العلمي .

ولا يصح الظن بان العلماء الغربيين العاكفين على البحث في العلوم بعيدون عن منابع الفكر الديني او الفلسفي القديم والحديث ، كلا ، انهم يعرفون تاريخ علومهم ، ويلمون بنصوص الدين وآراء علمائه ، ويزاولون عملهم العلمي في جو من ثقافة متكاملة . واذا كان منهم معروضون عن ذلك فانهم ، وان كانوا يصلون في العلم الى ما يصل اليه غيرهم - لان وسائل المعرفة العلمية مطبوعة لمن يريد استعمالها ويوجد في الوصول اليها - فانهم تنقصهم روح البهجة الناشئة عن ادراك ما في الكون من آيات الدقة والروعة الدالة على الخلاق العظيم .

واذا كان دليل العلم قد اثبت وجود الاله القادر الحكيم ، فانه بذلك يضع العالم امام مسئولية كبرى ، فيما يتعلق بواجبه نحو هذا الاله وحكمته من وجود الانسان ، وفيما يتعلق بواجبه نحو ما يترتب على استعمال نتائج البحث العلمي . فهي قد تستعمل لخير الانسان او للاحاق الضرر به ، ومن هنا يجب على العالم الحديث ان يهتم بالنتائج التي تترتب على استعمال المعرفة العلمية اهتمامه بالبحث العلمي نفسه .

ومن هنا يصبح الايمان بالاله باعثاً على معرفة حكمته وعلى احترامها ، فيكون العلم مؤيداً للإيمان وعاملاً على كمال الانسان وسعادته .

كان العلم الحديث سببا في زعزعة الإيمان أحيانا ، وذلك يرجع الى انه لم يكن علما صحيحا ولا كافيا ، واليوم اصبح العلم داعيا الى الإيمان ، وذلك بفضل ازدياده وصحته .

قال لورد كيلفن ، أحد علماء الطبيعة البارزين :

« اذا فكرت تفكيرا عميقا فان العلوم سوف تضطرك الى الاعتقاد بوجود الله » .

وكان الفيلسوف الانجليزي فرانسيس بيكون يقول :

« ان قليلا من الفلسفة يقرب الانسان من الإلحاد، اما التعمق في الفلسفة فانه يرده الى الدين » .

والله يقول في القرآن الكريم بعد تنبيهه الى بعض آيات الكون :

« انما يخشى الله من عباده العلماء » (س ٣٥ - فاطر ، ٢٨) .

وهو يقول مؤكدا انتصار العلم بالله والإيمان به ، بعد اكتمال المعرفة الانسانية :

« سترهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (س ١ - فصلت ، ٥٣) .



(١) فيما عدا المصادر المذكورة في مواضعها اعتمدت ، في نقظ لم تتييسر مراجعتها ، على المقالة الممتازة التي كتبها تيلود في دائرة معارف الدين والأخلاق عن الإيمان بالله Theism (Encyclopaedia of Religion and Ethics) E.R.E.

أزمة العلوم الإنسانية

في الاجتماع السنوي الذي عقدته الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع American Sociological Society في مدينة شيكاغو عام ١٩٥٨ ، ألقى العالم الأمريكي الشهير تولكوت پارسونز Talcott Parsons محاضرة بعنوان « علم الاجتماع كمهنة Sociology as a Profession » أثار كثيرا من الجدل والمناقشات حول ماهية ذلك العلم وميدانه ومناهجه ونظرة المشتغلين به الى انفسهم ، وهل يعتبرون انفسهم حرفيين ومهنيين يلتزمون بأصول المهنة في كل خطوة يخطونها ؛ وما هي تلك الاصول والقواعد ؛ وما اثر ذلك الالتزام على مستقبل علم الاجتماع نفسه ونوع المشاكل التي يجب عليهم دراستها والتعمق فيها . وقد ادى هذا كله الى انقسام العلماء الى فئتين ، ترى احدهما وجوب توفر العالم على دراسة مشاكل محددة بالذات للتعرف على كل دقائقها وتفصيلها بما يتفق مع مستلزمات التخصص المهني الدقيق حتى وان كان ذلك على حساب النظرة العامة الشاملة الى الحياة الاجتماعية ككل ، او الى الخصائص الاساسية التي تميز المجتمع الذي يدرس الباحث تلك المشكلة او المشاكل المحددة فيه ؛ بينما ترى الفئة الثانية انه على الرغم من اهمية التخصص الدقيق والدراسة التفصيلية لمشاكل جزئية محددة فان المبالغة في ذلك الاتجاه تؤدي في آخر الامر الى تحديد مجال علم الاجتماع وتضييق افق الباحث نفسه ، وعزله عن التيارات والاحداث العالمية

(*) دكتور احمد ابو زيد ، استاذ الانثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة الكويت (بالاعارة من جامعة الاسكندرية) .
عمل خبيرا لشئون الجماعات القبلية بمنظمة العمل الدولية بجنيف ، كما قام بابحاث حقلية بين الجماعات البدوية في معظم الدول العربية .

من مؤلفاته : « البناء الاجتماعي : مدخل لدراسة المجتمع » ، وقد ظهر منه لآن جزوان عن « المفاهيم » و « الأنساب » و « الزواج في كتاباته بين الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع .

نتيجة للتركيز على مشكلة واحدة محدودة بحدود الزمان والمكان ، وهو الامر الذى يتعارض مع ماهية علم الاجتماع باعتبارها احد العلوم الانسانية التى تهدف قبل كل شئ الى دراسة الانسان في ذاته. وحسم الخلاف احد اساتذة جامعة شيكاغو حين ذكر زملاءه بالتقاليد القديمة التى كانت سائدة بين علماء الاجتماع الاوائل الذين كانوا يجمعون بين اتساع الثقافة وشمول النظرة ، وانه يعتقد بناء على ذلك ان علماء الاجتماع هم من اصحاب الثقافة الواسعة المتنوعة ، وليسوا من اصحاب النظرة الضيقة المترتبة وان « هذه الجمعية » ، اى « الجمعية الامريكية لعلم الاجتماع » هى في المحل الاول جمعية علماء مثقفين وليست جمعية حرفيين ومهنيين . ومن الطريف ان الراى استقر بعد الاجتماع على تغيير اسم الجمعية ، فاصبحت « الرابطة الامريكية لعلم الاجتماع

American Sociological Association

و قد علق بعض الظرفاء على ذلك بان تغيير اسم الجمعية كان خيرا ما تخفى عنه ذلك الاجتماع السنوى ، اذ لو كانت الجمعية تمسكت باسمها القديم وقبلت في الوقت نفسه الدعوة الى اعتبار علم الاجتماع حرفة او مهنة لصدق على الجمعية وعلى العلماء الاسم الذى تشير اليه الحروف الاولى من اسم الجمعية ذاتها وهو A.S.S. ، اى (جشش)

ومع ما في هذه الملاحظة الاخيرة من طرافة وقسوة ، فان لتلك المناقشات مغزاها العميق ، ليس فقط بالنسبة لعلم الاجتماع ، بل وايضا لكل علوم الانسانية ، لانها تكاد تلخص حقيقة الازمة الراهنة التى تواجهها هذه العلوم ، والتى تتمثل بوجه خاص في اختلاف الآراء حول طبيعتها ، ودقة المناهج واساليب البحث التى تتبعها ، ونوع الالتزامات التى يجب ان تلزم بها اراء الانسان والمجتمع ، والعلاقات المختلفة التى تقوم بين فروعها ومدى الاعتماد المتبادل الذى يمكن ان يقوم بين هذه الفروع والتخصصات وما الى ذلك . وعلى الرغم من ان معظم هذه المشكلات قديم ودارت حوله مناقشات طويلة منذ اواخر القرن الماضى ، وبخاصة فيما يتعلق بالانثروبولوجيا ، فان الظروف هذه المناقشات بعد الحرب العالمية الاولى وبخاصة فيما يتعلق بالانثروبولوجيا ، فان الظروف الحالية التى يمر بها المجتمع الانسانى والتقدم الملحوظ الذى حققتة العلوم الطبيعية والبيولوجية ، وتختلف العلوم الانسانية في الوقت ذاته وعدم قدرتها على اللحاق بتلك العلوم ، ابرزت اهمية هذه المشكلات بشكل غير عادى . ومن الخطأ ان نعتقد ان الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية والسياسية وغيرها من المشكلات الانسانية احدث عهدا بكثير من الاهتمام بالظواهر الكونية او الفيزيائية . بل ان العلوم الانسانية وبالذات علم الاجتماع او علم المجتمع ، كانت في بعض فترات التاريخ تبدو اكثر تقدما من على الطبيعة (الفيزياء) كما هو الحال مثلا في ايام اليونان وبخاصة ايام افلاطون . ولكن بمجىء جليليو Galileo ونيوتن Newton احرزت العلوم الطبيعية من النجاح ما لم يكن مرتقبا ، وتفوقت كثيرا على غيرها من العلوم . ومنذ عهد باستير Pasteur ، نظير جليليو في علم الحياة ، احرزت العلوم البيولوجية نجاحا يكاد يعادل ما احرزته العلوم الطبيعية . ولكن العلوم الاجتماعية لا يبدو لانها وجدت من يحقق لها ما حققه جليليو للعلوم الطبيعية (١) . ومن هنا كان لا بد للمستفيدين بالعلوم الانسانية من ان يتعرفوا على اسباب ذلك التخلف الذى تعاني منه العلوم الانسانية من ناحية ، والطريقة المثلى للخروج من ذلك التخلف الذى يكاد يشبه الجمود ، ومن هنا

(١) بوير ، كادل : علم الذهب التاريخي ، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية - ترجمة الدكتور عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ١٩٥٩ ، صفحة ٩ . . .

أيضا كان لا بد لهم من الاهتمام بالمسائل المنهجية وبخاصة المناهج التجريبية المتبعة في العلوم الطبيعية بالذات . وهذه أيضا حركة قديمة ترجع الى أيام جون ستيوارت ميل : J. S. mill الذى اراد « اصلاح » علم الاجتماع بالاسئانة بالمناهج التجريبية مثلما فعل فونت Wundt فى محاولته « اصلاح » علم النفس . ومع ان هذه المناهج حققت كثيرا من النجاح فى علم النفس فهناك كثير من الشك فى مدى ما حققته من نجاح فى العلوم الانسانية .

ولقد ترتب على سرعة التقدم العلمى والتكنولوجى فى السنوات الأخيرة مع تخلف العلوم الانسانية ان زاد التشكك فى قيمة وجدوى هذه العلوم ، على الأقل فى حالتها الراهنة . وساعد على ذلك ماظهر من انزال كثير من المشتغلين بهذه العلوم عن الأحداث الهامة فى مجتمعاتهم وعجزهم عن ملاحقة التغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والايديولوجية التى يمر بها العالم الآن . وانعكس ذلك واضحا فى موقف كثير من الحكومات من كلا الفئتين من العلوم ومدى اهتمامها بها ، وهو اهمام يمكن ان نقيسه بحجم الإنفاق على كل منهما . وقد تكفى بعض الامثلة القليلة لتوضيح ذلك : فالمعروف مثلا ان حكومة الولايات المتحدة الامريكية انفقت على تدعيم البحوث العلمية والهندسية فى عام ١٩٦٦ ما يزيد على خمسة عشر بليون دولار ، وهو مبلغ ضخم ، ولكنه يرتفع الى ما يقرب من العشرين بليون دولار اذا اخذنا فى الاعتبار المساعدات الاخرى الثانوية وغير المباشرة التى بذلت فى هذا المضمار . ويزيد هذا المبلغ زيادة هائلة ليس فقط عن كل ما تكلفه المجهود العلمى خلال الحرب العالمية الثانية ، بل انه يزيد ايضا على كل ميزانية الحكومة الفيدرالية فى السنة السابقة مباشرة على الهجوم على بيرل هاربور (١٩٤١) . وقد ارتفع حجم الإنفاق اكثر من هذا بكثير بعد عام ١٩٦٦ نتيجة لتشعب البحوث العلمية والهندسية وتعقدتها وامتدادها الى ميادين جديدة بعد ان دخل العلم مرحلة غزو الفضاء . وبعد ان كان البحث العلمى فى امريكا يكاد ينحصر فى الجامعات ومعاهد البحث العلمى وبعض الشركات الصناعية الكبرى نزلت الادارات الحكومية المختلفة الى هذا الميدان بقوة عارمة وميزانيات ضخمة واعداد كبيرة جدا من العلماء المتخصصين الاكفاء ، وهو امر جديد لم يكن لأمريكا سابق عهد به . وليس المهم هنا هو ضخامة الإنفاق على العلوم الطبيعية فى ذاتها . فهناك بغير شك ما يبرر ذلك الإنفاق او بعضه على الأقل . وانما المزعج حقا هو ذلك التقصير المقابل فى الإنفاق على العلوم الانسانية وعدم الاهتمام اهتماما كافيا بتدعيم البحوث فى هذه المجالات على الرغم مما يرتبط فى الأغلب بالتقدم العلمى والتكنولوجى من ظهور كثير من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تحتاج الى حلول سريعة حاسمة ، وما يتطلبه هذا كله من ضرورة دراسة الاوضاع الجديدة وفهم منطق العلم والتكنولوجيا وآثارهما فى الحياة الانسانية . وليس من شك فى ان هذا كله خليق بأن يلقى اعباء جديدة على المشتغلين بالعلوم الانسانية والعلوم الطبيعية على السواء ، حيث يتعين على كل من الطرفين محاولة فهم الطرف الآخر والتعرف على ميادين أبحاثه واهتماماته والعمل على تعديل نظراته فى ضوء ذلك الفهم الجديد ، على اساس انه لا بد من تصحيح التوازن بين العلوم الطبيعية والانسانية او توضيق الهوة التى تفصل بينهما بقدر الامكان . والشئى الغريب هو انه على الرغم من الشعور المتزايد بخطورة الموقف الناجم عن اختلال

التوازن ورجحان كفة العلوم الطبيعية الى الحد الذى يهدد مستقبل المجتمع البشرى بأسره ، فان الخطوات الإيجابية التى اتخذت الآن قليلة وغير فعالة . ففى إنجلترا - مثلاً - وهذا مثال آخر له مفزاه وإن لم يكن مثلاً صارخاً كأمريكا ، نجد ان مجموع ما ينفق على العلوم الاجتماعية اقل من جزء من ألف جزء مما ينفق على العلوم الطبيعية ، وإن هذه النسبة الضئيلة تزداد تضاملاً لو أخذنا فى الاعتبار ما تنفقه الصناعة أيضاً من أموال على البحث العلمى والتكنولوجيا (٣) .

وقد يرجع بعض هذا التخلف الذى تعانيه العلوم الانسانية الى قلة الاتفاق على البحوث ، وإن كان يمكن فى الوقت ذاته تفسير الانصراف من تدعيم هذه البحوث ذاتها الى قلة العائد للموس منها ، وإلى اخفاق المشتغلين انفسهم بهذه العلوم فى تدعيم مركزهم وافناع الحكومات والمجتمع بجدوى ابحاثهم التى كثيرا ما يشوبها الجدل والافتراضات الغضاضة والتعميمات التى لا تستند الى اساس متين من الواقع . وربما كان هذا من بين الاسباب التى دفعت پارسونز الى القيام بدعوته المتطرفة التى اشرنا اليها ، وإلى الاهتمام الزائد باتباع المناهج التجريبية ومحاولة العلوم الطبيعية فى اساليبها، عسى ان يؤدي ذلك الى احراز التقدم المأمول . ومن الصعب ان نناقش هنا بالتفصيل أزمة العلوم الانسانية المختلفة ، ولذا سنقتصر فى معظم الاحوال على الإشارة الى اثنين فقط من هذه العلوم ، وهما علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، او كما يسميان أحيانا ، علم المجتمع وعلم الانسان ، كمثالين يوضحان الوضع القائم فى المجموعة كلها . فالمشاكل على اية حال واحدة او متشابهة الى حد كبير .

ولكن مهما يكن من امر تخلف العلوم الانسانية ، فليس نمة شك فى انها خليفة بأن تلعب دورا هاما فى حياة الانسان المعاصر وانسان المستقبل ، بل وقادرة على الاضطلاع بهذا الدور بشكل لم يتيسر لها من قبل ، وإن تساعد على حل كثير من المشكلات والازمات التى نجمت عن التقدم التكنولوجى الحديث . والمعروف ان علم الاجتماع بالذات ظهر كنوع من الاستجابة للأزمة التى كان يمر بها المجتمع الاوروبى خلال المرحلة الديناميكية التى ترتبت على ظهور الثورة الصناعية

(٣) Eysenck, H.J.: Sense and Nonsense in Psychology, Pelican 1966, P. 12.

ويذكر آيزنك كمثال للتقدير فى الاتفاق على الدراسات الانسانية ما يحدث فى مجال علم النفس باعتباره أحد العلوم الانسانية المتقدمة ، ويقارن فى ذلك بين ما تكلفه مشكلات اختبارات قياس ذكاء الأطفال للتعرف على قدراتهم وميولهم ، مما يساعد على وضع خطة علمية سليمة لتوجيههم منذ صغرهم فى الحياة وبين ما ينفق على بعض الأمور الأخرى التى قد لا تكون لها كل هذه الأهمية فى حياة الانسان . ومع أن اختبارات ذكاء أطفال المدارس بين سن السادسة والحادية عشرة لا يكلف الواحد منها سوى تسعة بنسات وإن الأبحاث التى تطبق خمسة اختبارات على فترات متباعدة، بحيث تقل تكاليف الاختبارات كلها عن أربعة شلنات وهو مبلغ زهيد جدا ولا يمكن قياسه بما ينقله أى شخص عادى على اصلاح أداة يعطىها التلف من الأدوات التى يستخدمها فى حياته اليومية ، فإن هناك صعوبة بالغة فى توفير المال اللازم لتطبيق هذه الاختبارات على كل تلاميذ المدارس فى تلك السن على الرغم من الفائدة الكبرى التى سوف يعود على الفرد نفسه وعلى المجتمع ككل ، وعلى الرغم من ان ذلك قد يوفر على المجتمع كله وعلى الفرد ذاته كثيرا من المتاعب وخيبة الأمل والمجهود الصالح التى قد تحدث فى المستقبل إذا لم تطبق هذه الاختبارات وامثالها. انظر فى ذلك صفحات ١٣ - ١٧ من كتاب آيزنك السابق ذكره .

والثورات السياسية والظروف التي احاطت بعصر التنوير وحروب الاستقلال والثورات في أمريكا وأوروبا والغزوات والحدود النابليونية . وكان الفرض من قيامه كحركة جديدة هو إيجاد وسائل وطرق واساليب يمكن بها تحليل العلاقات الاجتماعية المتشابهة المقدمة وتقريبها الى الأذهان . وهذا معناه ان علم الاجتماع نما وترعرع في عالم سريع التغير نسبيا كان يبدو حينذاك على انه ينحرف بسرعة فائقة عن الأوضاع الراسخة الموروثة ، كما كان الإنسان نفسه يبدو فيه ضالعا لا يعرف اين يسير ، كما كان يشعر بأنه اصبح عاجزا تماما امام نتائج اعماله وافعاله التي لم يكن يقدر نتائجها حق التقدير . لقد كان علم الاجتماع بذلك بمثابة المطلب العقلي لنوع جديد من العلماء يختلفون نل الاختلاف عن سبقهم من الكتاب الذين لم يدخروا وسعا رغم امكانياتهم المتواضعة في فهم الإنسان والمجتمع^(٤) . ولقد كان العلماء الأوائل يرون في علم المجتمع — حسب قول فريدريش بوخولتز Friedrich Buchholz — نوعا من الدراسة الفذة الفريدة التي لم تكن العصور السالفة تحلم بإمكان قيامها ، كما كانوا يرون في المشتغلين بذلك العلم الجديد طرازا خاصا من المفكرين يركزون كل اهتمامهم ويحصرّون كل اهدافهم في محاولة تقريب العلم من حالة المجتمع وأوضاعه ، وبالتالي يعملون على تكيف ذلك العلم الجديد للمجتمع . ومع ذلك فلم يحاولوا ان يطلقوا عليه اسما معينا . والمعروف ان الذي سمي علم الاجتماع بذلك الاسم هو أوجيست كومت Auguste Comte الذي كان يخضع ذلك العلم للقول الفرنسي المأثور : *Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir* أي انه كان يعتبر الغاية الأخيرة من علم الاجتماع هي التنبؤ أو التكهّن ، وان الغاية من التنبؤ هي التحكم والتوجيه والإرادة . وبالتالي فان علم الاجتماع كان من ضمن اهدافه التغلب على الجحوش الأعمى والنتائج غير المرئية وغير المقصودة التي قد تترتب على افعال الإنسان^(٥) . وهذا هو بالضبط ما يبدو عليه الوضع الآن مع كثير من الفوارق في الدرجة بطبيعة الحال . فالعالم يمر في الوقت الحاضر بسلسلة طويلة من التغيرات العنيفة السريعة المتلاحقة ، وقد زعزعت هذه التغيرات ثقة الإنسان وإيمانه في كثير من القيم الموروثة ، وجعلته يشعر بالضيق والضالة ازاء التقدم العلمي والتكنولوجيا الهائل ، ولم يعد يدرى تماما الى اين المصير . وكان لا بد للإنسان ازاء ذلك من ان يرجع الى نفسه مرة أخرى يبحث فيها وفي المجتمع الذي ينتمي اليه ، وفي العلاقات الإنسانية والقيم الاجتماعية والروحية ، وكذلك في الظروف الراهنة التي تحيط به عن موطىء قدميه ، ويحاول ان يستشف منها شيئا عن حاضره ومستقبله . ولكنه يصطدم في البناء ببحثه بالوضع المؤلّم الذي انحدرت اليه العلوم الإنسانية التي كان يمكن ان يسترشد بها، بالإضافة الى حالة التشكك وعدم اليقين التي تسيطر على المشتغلين بهذه العلوم ذاتها فيما يتعلق بتحديد الهدف منها ومناهجها والدور الذي تقوم به في الحياة بعد ان فقدت ، على ما يبدو ، كثيرا من مقوماتها الأصلية القديمة . وهذا يصدق على علم الاجتماع في المحل الأول . ولكنه يصدق ايضا على الانثروبولوجيا . ولقد دفع ذلك كله كثيرا من المشتغلين بالعلوم الإنسانية وبخاصة الشباب منهم الى ان يختبروا بعقل ناقد وضع

(٤) Gerth, H. and Landau, S.; "The Relevance of History to the Sociological Ethos" in Stein M. and Vidich, A. (eds) : *Sociology on Trial*, Prentice - Hall, N.J. 1963, P. 26.

(٥) نفس المرجع والصفحة .

هذه العلوم في الوقت الحاضر بقصد التعرف على سر الازمة التي تمر بها ، وعناصر تلك الازمة وطريقة الخروج منها .

- ١ -

وازمة العلوم الانسانية هي في اساسها ازمة كيان ، ان صحت هذه التسمية ، نشأت من الرغبة في اثبات وجود هذه العلوم وتحديد مكانها بين بقية العلوم والمعارف تحديدا واضحا نهائيا ومعترفا به من الجميع ، اى من المشتغلين بالعلوم الطبيعية والبيولوجية من ناحية ، والمشتغلين بالعلوم الانسانية ذاتها من الناحية الاخرى ، على الرغم مما قد يبدو في هذا القول الاخر من غرابة . فليس هناك حتى الآن اتفاق تام بين المتخصصين في العلوم الانسانية انفسهم على تحديد هذه العلوم (١) والاعتراف بمجالات تخصصها ومدى التعاون الذي يمكن ان يقوم بينها ، بل والاكثر من ذلك الاعتراف ببعضها بعضا . وهذا الموقف التشككي في اهمية بعض التخصصات من جانب المشتغلين بتخصصات اخرى ضمن دائرة العلوم الانسانية ذاتها موقف قديم . فأوجيست كونت في تصنيفه للعلوم الذي وضعه في كتابه الشهير «دروس في الفلسفة الوضعية Cours de Philosophie Positive» يرتب العلوم ترتيبا تصاعديا من البسيط الى المعقد ، مبتدئا بالرياضيات التي يعتبرها ايسر العلوم ، لانها هي الاساس الاول الذي تعتمد عليه كل العلوم الاخرى ، دون ان تستند هي الى اى علوم اخرى ايسر منها ، ومنتهيا بعلم الاجتماع الذي يعتبره اكثر العلوم تعقيدا . الا انه يسقط علم النفس من هذا التصنيف ، لانه ليس علما خليقا بالذکر . وقد اتخذ دوركايم Durkheim ايضا موقفا معاديا من علم النفس وان لم يصل الى حد الإنكار التام له، ولكنه كان يرفض الاستعانة به في فهم ودراسة وتحليل الظواهر الاجتماعية ويحذر من الوقوع في التاويلات السيكولوجية لتلك الظواهر ، وان كانت كتاباته هو نفسه لم تخل من مصطلحات علم النفس (٢) . وقد نجد دليلا واضحا على مدى تخبط العلماء في هذا الصدد لو قارنا موقف دوركايم باعتباره عالم اجتماع ، بموقف

(٦) يطلق اصطلاح (العلوم الانسانية) في العادة على الانثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والسياسة ، وقد يدخل في دائرتها ايضا التاريخ وفي بعض الاحيان الادارة العامة . وتختلف العلوم الانسانية عما يعرف عادة باسم الانسانيات Humanities التي تقسم الاديان والفن وما اليها . . وسوف نعود لذلك فيما بعد .

(٧) ربما كان افضل مثل لذلك هو كتابه عن « الانتحار ، دراسة في علم الاجتماع Le Suicide; Etude de Sociologie » اذ على الرغم من أنه حاول في الفصول الاولى ان يدحض الفكرة السائدة لدى كثير من الكتاب من ان الانتحار مشكلة تتعلق بالفرد من حيث هو فرد وأنه لا يمكن لذلك تفسيرها في ضوء علم النفس وبالإشارة الى الحالات النفسية التي يمر بها الفرد فانه لا يلبث أن يفرق بين ثلاثة انواع من الانتحار يسميها النمط الذاتي الذي ينشأ من انعدام تكامل الفرد في المجتمع ، والنمط الاشاري الذي ينشأ من رغبة الفرد في التفتيح بحياته خصوصا بمعنى الامور والتقاليد ، ثم الانتحار الناشئ عن الانحراف عن المعايير الثابتة او الخروج عليها . ولا يكاد تحليل دوركايم للانتحار يختلف عما قد يكتبه الآن أحد علماء الانثروبولوجيا السيكولوجية من امثال هالويل Hallowell . انظر في ذلك كتابنا عن « البناء الاجتماعي : مدخل للدراسة المجتمعية » ، الجزء الاول ، المفاهيم . . الدار التوفيق للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٨ ، صفحات ٨٠ - ٨٥ .

مالينوفسكي Malinowski — باعتباره من علماء الأنثروبولوجيا-أراء علم النفس والتاريخ باعتبارهما علمين من العلوم الإنسانية .

فبينما يرفض دوركايم علم النفس على ما رأينا وينادي بأهمية التاريخ في فهم الظواهر الاجتماعية يقف مالينوفسكي موقفاً مناقضاً لذلك تماماً . فهو يرفض التاريخ ولا يعترف به كوسيلة أو أداة في فهم المجتمع ، ولكنه يستعين — في بعض دراساته على الأقل — بعلم النفس لفهم بعض الظواهر الاجتماعية ، بل إنه كان يأخذ على المدرسة الفرنسية اغراقها في تأكيد الجانب الاجتماعي من الطبيعة البشرية على حساب التفايرات الفردية وحاول ، على هذا الأساس ، أن يعدل نظرية دوركايم عن طريق الاستعانة بالنظريات السيكلوجية عند بافلوف Pavlov وفونت وكذلك الاستعانة بتحليل النفس(٨) .

وظهر هذا الاتجاه واضحاً بوجه خاص في دراساته للدين والسحر حيث حاول تفسيرهما مع غيره من العلماء من أمثال ماريت Marctt ولوى Lowie ورادين Radin — على أساس المشاعر والحالات الانفعالية كالكرهية والجشع والحب والخوف والرهبة وما إلى ذلك . ثم نجد من الناحية الثالثة إيفانز بريتشارد E.E. Evans-Pritchard وهو تلميذ مباشر للمالينوفسكي يقف موقفاً معادياً تماماً لعلم النفس على عكس استاذة ، ويرى أن التاويلات التي تعتمد على علم النفس يداخلها كثير من الخلط وعدم الترابط ، كما أن فيها كثيراً من اللغو والهراء (٩) .

ويبدو أن التسكك في أهمية العلوم الإنسانية — أو بعضها على الأقل — يتعدى دائرة المشتغلين بهذه العلوم أنفسهم إلى غيرهم من المفكرين والعلماء ، كما يبدو أن موجة الشك تبلغ ذروتها بالنسبة لعلم النفس بالذات الذي أثير حوله كثير من السخرية والتهكم اللاذعين وبخاصة فيما يتعلق بمنهجه وطرق البحث فيه ، وهي مناهج وطرق تهدف إلى تأكيد الناحية « العلمية »

(٨) يظهر هذا الاتجاه بوضوح في كتابات مالينوفسكي الأولى حيث حاول تفسير الكبت والصراع اللذين يظفران في العائلة الأوروبية نتيجة لوطاة الحضارة الحديثة بالاستعانة بالتحليل النفسي وكتابات فرويد ومدرسته ، كما يظهر أيضاً في كتابته عن « الجنس والكبت في المجتمع الهجسي Sex and Redression in Savage Society » وأن كان عارض فيه التفسيرات الفرويدية وبين عدم انطباقها على المجتمعات البدائية وبخاصة المجتمعات الأومبية Matrilineal . وعلى أي حال فقد نبذ مالينوفسكي في كتاباته المتأخرة هذه الاتجاهات وبخاصة نظريات التحليل النفسي التي يصفاها بأنها نظريات فاحشة مسرفة ، وأن حججها واهنة غامضة كما أنها تستخدم ألفاظاً ومصطلحات معقدة . انظر في ذلك الجزء الأول من كتابته عن « البناء الاجتماعي » — المرجع السابق ذكره صحتي ١٠١ — ١٠٢ .

(٩) انظر ترجمتنا لكتاب : إيفانز بريتشارد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، (الطبعة الأولى ١٩٥٨) صفحة ٧٥ . ويساف إيفانز بريتشارد حين يرى أن « المصير الذي لاقاه العلماء السابقون لم يردع الأنثروبولوجيين المحدثين — وبخاصة في أمريكا — عن محاولة صياغة النتائج التي وصلوا إليها في ذلك الظيف من علم النفس السلوكي والتحليل النفسي ، وهو ما يطلق عليه اسم سيكلولوجيا الشخصية أو سيكلولوجيا الدوافع والاتجاهات (صفحتا ٧٥ — ٧٦) وهو يرى ، على العموم ، أن كلا من علم النفس والأنثروبولوجيا يدرس نوعاً خاصاً به من الظواهر وأن ما يدرسه أحدهما لا يمكن فهمه على أساس النتائج التي توصل إليها الآخر . وحتى يدرسنا نفس الأفعال في السلوك الواقعي فإنهما يدرسان تلك الأفعال على مستويات مختلفة من التجريد . (صفحة ٧٦) .

فيه وتقريبه من العلوم الطبيعية . وكثيرا ما تعرض لهذه السخرية اساطين علم النفس والتحليل النفسى من امثال بافلوف وفرويد . ولقد كان بافلوف بالذات موضعاً لسخرية برناردشو في روايته « زنجية تبحث عن الله The Black Girl in Search of God » حيث يسخر شو من تجارب بافلوف المشهورة حول الافعال العكسية الشرطية . وبصرف النظر عن مدى جدية برناردشو في نقده وتهكمه وعن مدى فهمه لتجارب بافلوف ، فالهم هنا هو عنصر التشكيك وما يليقه من ظلال قاتمة على هذا العلم في اذهان الكثيرين من الناس - بل والاذكياء منهم - الذين قد يخطئون ادراك الغرض من اجراء التجارب العلمية . فعلى الرغم من ان بافلوف يعتبر من اعظم علماء النفس فان شو يظهره على انه امير العلم الزائف ، وان كل ما فعله في العلم هو انه اضاع خمسة وعشرين عاما من عمره في اجراء تجارب غريبة على الكلاب لجمع المعلومات التي يقيم عليها نظريته البيولوجية حول اذا ما كان اللعاب يسيل من فم الكلاب حين تتعرض لبعض المنبهات والمثيرات مثل رؤية الطعام او شم رائحته وسماع بعض الكلمات او الاصوات في اثناء ذلك ، وكمية ذلك اللعاب مقدرة بعدد القطرات التي تتساقط من الفم ، وانه بذل كثيرا من الجهد والوقت في فتح ادمنة عدد لا يحصى من الكلاب وعمل ثقبوب وفتحات في افكاكها وخدودها لكي يسيل اللعاب منها بدلا من ان يسيل من طرف اللسان وهكذا . . . وتسال الفتاة الزنجية البسيطة بافلوف « لماذا لم تسألني انا ؟ لقد كان بوسعي ان اجيبك على ذلك في خمس وعشرين ثانية دون ان تضطر الى تمذيب كل هذه الكلاب المسكينة » ويستنكر بافلوف السؤال وينعى على الفتاة جهلها وقصر عقلها ، فقد كان يعرف تلك الحقيقة عن سيل اللعاب طيلة الوقت ، ولكنه لم يكن يبرهن عليها تجريبيا في المعمل وبذلك لم تكن هذه الحقيقة معروفة على المستوى العلمى من قبل . «لقد وصلتنى كنوع من التخمين الفجح ولكننى اوصلتها للآخرين كحقيقة علمية (١٠)

ونفس تسمية « العلوم الانسانية » بهذا الاسم يثير كثيرا من الجدل والبلبله نظرا لانه يجمع بين مجالين مختلفين تماما من مجالات المعرفة ، سواء من حيث الموضوع او المنهج او اساليب الدراسة ويشبه احد كبار علماء الانثروبولوجيا المعاصرين ، وهو الاستاذ روبرت ردفيلد Robert Redfield الوضع في امريكا ، على الاقل ، بمأدبة ضخمة تضم مختلف المعارف والتخصصات ، وقد جلست العلوم الاجتماعية او الانسانية والى يمينها العلوم الطبيعية والبيولوجية والى يسارها الانسانيات ، وفي الوسط تماما يجلس علم الاجتماع وعلم السياسة اللذان لا يكادان يدخلان في اية علاقة رسمية مع جيرانهما على كلا الجانبين ، بينما يظهر علم النفس الى اليمين بالقرب من العلوم الطبيعية والبيولوجية وان كان يبدو رغم ذلك غير واثق تماما مما اذا كان يتعين عليه ان يقوى علاقاته وصلاته بالبيولوجيا او بالعلم الاجتماعى ، بينما تعمل الجغرافيا جهدها للتقريب بين بعض الدراسات الاخرى التى تهتم بالجنس البشرى من ناحية والارض من ناحية اخرى . اما الانثروبولوجيا فانها تجد نفسها في موقف غريب وفريد . فهي ترسل مندوبين عنها يمثلونها في « مجلس البحوث للعلوم الاجتماعية Social Science Research Council » ، كما ان لها مقعدا محجوزا بين علماء

البيولوجيا والفلك في « مجلس البحوث القومي National Research Council » بالإضافة الى تمتعها بعضوية « المجلس الأمريكي للجمعيات الثقافية American Council of Learned Societies » حيث تشارك في أعمال المشتغلين بالفنون والآداب .

وإما ما يكون نظام توزيع المقاعد وترتيب الجلسات فإنه لا يساعد على تبادل الحديث والرأى بين هذه العلوم . فالعلماء الاجتماعيون على العموم يديرون ظهورهم للمشتغلين بالإنسانيات الذين يجلسون الى يسارهم ، منلما يدير العلماء الطبيعيون على العموم ظهورهم للاجتماعيين . وتوزيع المقاعد بهذه الطريقة يعبر في الحقيقة عن مواقف واتجاهات معينة تعكس نوعا من تفاضل المكانة والمنزلة بين مختلف التخصصات ، وبالتالي ترتيب هذه التخصصات في مراتب عليا أو دنيا بالنسبة لبعضها بعضا . فبعض التخصصات يعتبر « أصعب » من البعض الآخر وبالتالي أفضل منها وأعلى مركزا . وقد يكون المقصود بذلك صعوبة بعض هذه العلوم أو التخصصات على الفهم وكذلك اعتمادها على الرياضيات ، وهذا هو السبب في تميز علم الاقتصاد على بقية العلوم الإنسانية . ولكن كثيرا ما تكون « الصعوبة » مرتبطة في أذهان الناس بنفس طبيعة العلم ومجالاته والموضوعات التي يبحث فيها . وهذا هو السبب في اعتبار العلوم الطبيعية والبيولوجية أصعب من غيرها . ومن هذه الناحية بالذات ، وعلى هذا الأساس ، تعتبر الإنسانيات ، كالآداب والفنون « أسهل » الدراسات والتخصصات ، بينما تعتبر الانثروبولوجيا « أصعب » وبالتالي ، أعلى مركزا ومكانة من علم الاجتماع نظرا لأن لها - أو لبعض فروعها على الأقل - صلة بالبيولوجيا ، وهكذا . والمهم هنا هو أن « العلماء » والمتخصصين في دراسة « الكائنات البشرية في ذاتها » لا يشعرون على العموم بانتمائهم الى فئة « العلماء » بالمعنى الدقيق الضيق للكلمة ، وأنه لا يدخل من بين المشتغلين بالعلوم الإنسانية في تلك الفئة سوى علماء الانثروبولوجيا ، وربما كان ذلك - حسب تعبير ردفيلد اللاذع : « لأن لهم صلة بدراسة الجماع » (١١) .

ولقد ترتب على ذلك الموقف الوسط الذي تقفه العلوم الإنسانية بين العلم الطبيعي والإنسانيات أن وجدت نفسها في شبه عزلة عن كلا الفئتين من المعارف والتخصصات . وأدى هذا نفسه الى تخبط المشتغلين بهذه العلوم في اختيار الطريق التي يسلكونها وإن كان ثمة ميل قوى واضح للارتباط بالعلوم الطبيعية واتباع طريقها . ورغم طول المناقشات والجدل فلا تزال المشكلة قائمة ، وهي مشكلة تتعلق بالمناهج في المحل الاول وتثير كثيرا من الخلاف والشقاق وبخاصة بين الاجتماع والانثروبولوجيا . وسوف نعرض هنا لجانب من تلك الخلافات والجهود التي بذلت - ولا تزال تبدل - لحل المشكلة لكي نتبين الى أى حد أفلحت هذه الجهود في حلها أو في زيادتها تعقيدا .

- ٢ -

وجزاء كبير من مسئولية قيام هذه الأزمة يقع على عاتق العلوم الإنسانية ذاتها لترددتها في

Redfield, R., « Social Science Among the Humanities », in Id: *Human Nature and the Study of Society*, Chicago 1962, Vol. I, PP. 42-44.

تحديد مجالات تخصصاتها بدقة واتباع مناهج خاصة محددة في الدراسات والأبحاث التي تقوم بها، تم في تحمسها آخر الأمر لطرق البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ومبالتها في تطبيق هذه المناهج والطرق على الظواهر التي تقوم هي بدراساتها ، اعتقاداً منها ان ذلك سوف يرتفع بها الى المستوى الرفيع من الدقة والتقدم الذي احرزته العلوم الطبيعية والبيولوجية . ومع ان هذا الاتجاه ساعد بالفعل على تحقيق نتائج طيبة في بعض المجالات وبخاصة فيما يتعلق بإمكان قياس بعض الظواهر الاجتماعية والنفسية على ما سنرى فيما بعد، فإنه أدى من الناحية الأخرى الى ابتعاد العلوم الإنسانية عن موضوعها الأساسي ، وهو فهم الإنسان والمجتمع فهما يجمع بين الدقة والعمق والشمول . وبقول آخر، فإن جزءاً من الأزمة الحالية ناشئ من محاولة تلك العلوم الاقتراب من العلوم الطبيعية والتشبه بها ، او على الأصح الطريقة التي تسلكها في ذلك. وتظهر هذه المحاولة للتشبه في أبسط مظاهرها في اصرار « العلوم » الإنسانية على ان تطلق صفة « العلم » على نفسها وموضوعات تخصصها على ما نجده في « علم » الاجتماع او السوسيولوجيا ، و « علم » الإنسان او الأنثروبولوجيا و « علم » النفس و « علم » الاقتصاد . بل ان الناس لم يعودوا يتكلمون عن السياسة او فلسفة السياسة وإنما عن « علم » السياسة، او « العلم » السياسي Political Science فالتشبه بالعلم واضح اذن . وليس المقصود بذلك هو دراسة الظواهر الإنسانية المختلفة دراسة موضوعية منزهة عن الميول والاهواء والتحيزات - وان كانت هناك امتراضات على إمكان تحقيق هذه الموضوعية او حتى جدواها - وإنما المقصود هو التمسك الشديد بتطبيق اساليب وطرق البحث التابعة في العلوم الطبيعية على ما ذكرنا . وقد ارتبط هذا كله بطبيعة الحال بالاتجاه نحو التخصص الضيق ، تمسكاً مع مقتضيات العلم الحديث وما يؤدي اليه هذا التخصص الضيق من تفتيت لموضوعات الدراسة بحيث ينتهي العالم الى ان يعرف اكثر واكثر عن اشياء اقل فأقل . وليس ثمة ما يعيب التخصص الدقيق ما دام يؤدي الى البحث العميق . فكل ما حققته العلوم الطبيعية والبيولوجية من تقدم يرجع الى التخصص الضيق . ولكن التخصص الضيق في العلوم الإنسانية أدى الى انحصارها في دراسة موضوعات جزئية وابتعادها عما هو « انساني » وانفصالها عن أحداث العالم والحياة ، وهو ما يؤخذ الآن بشدة عليها وعلى المتخصصين فيها .

ويختلف هذا الموقف اختلافاً كبيراً عن تصور العلماء الأوائل لمجال ورسالة العلوم الإنسانية بعامة وعلم الاجتماع بخاصة . وربما كان سبب ذلك هو اختلاف الظروف والأوضاع التي لا بدت نشأة علم الاجتماع عن الظروف التي يعمل فيها العلماء الحاليون . والواقع ان الرعيل الأول من علماء الاجتماع لم يكونوا « أكاديميين » بالمعنى الشائع الآن للكلمة ، بل ان الكثيرين منهم كانوا غرباء تماماً عن الحياة الأكاديمية الضيقة ولا ينتمون اليها . ويعتبر بوخولتز Buchholz وكونت نفسه وهربوت سبنسر Herbert Spencer من افضل الأمثلة لذلك النوع من العلماء . لقد كان بوخولتز صحفياً حراً وناقداً ، وكان كارل ماركس ، الذي يطلق عليه « اليهودي غير المتهود » اقتصادياً وفيلسوفاً وعالم اجتماع ومؤرخاً ومصالحاً اجتماعياً ومفكراً ثورياً . بل ان بعض العلماء الأوائل الذين اشتغلوا فعلاً بالتدريس مثل فرديناند تونيز F. Tonnies وماكس فيبر Max Weber وزيمل Simmel ودوركايم وغيرهم كانوا بطبيعة تكوينهم العقلي والثقافي الواسع غرباء ، نسبياً ، على الحياة الأكاديمية الضيقة ، ولم يكونوا يحملون فكرة « الأستاذ » او « المعلم » بالمعنى الضيق

للکلمة الذى يحصر صاحبه في حدود تخصصه بحيث يفرق فيه تماماً . وعلى الرغم من كل الإضافات التى اضافونها لعلم الاجتماع فانهم لم يحصروا انفسهم في ذلك الفرع وحده من فروع المعرفة ، بل ان معظم الفضل في اسهامهم المتنوع العميق في علم الاجتماع يرجع الى تلك النظرة الواسعة المتعمقة (١٢) . كذلك كان الحال بالنسبة للعلماء الاثر بولوجيا الأوائل ، اذ كان سير هنرى مين Sir Henry Maine وماكلينان Mac Lenan وباخوفن Bachofen ولويس مورجان Lewis Morgan يشتغلون بالحمامة ، وكان فوستيل دوکولانج Fustel de Coulanges مؤرخا للعصور الكلاسيكية الوسطى ، وكان تايلور E. Tylor من المهتمين بدراسة اللغات الاجنبية ، وكان وليام روبرتسون سميت W. Robertson Smith راغيا في الكنيسة الاسكتلندية ومتخصصا في دراسات العهد القديم كما كان سير جيمس فريزر Sir James Frazer متخصصا في الآداب الكلاسيكية ، وهكذا (١٣) . ومن هنا جاءت نظرتهم الى الظواهر الاجتماعية والانسانية التى يدرسونها نظرة شاملة واسعة تتعدى في العادة حدود المجتمع المحلى الضيق الذى يعيشون فيه ، وتحاول الاحاطة بقدر الامكان بالانسانية ككل وان كان ذلك لا يخلو من مثالب .

والظاهر ان ذلك كان هو الطابع الغالب على معظم العلوم الانسانية . فلقد كان المؤرخون يهتمون في المحل الاول بالتاريخ العالمى ككل اكثر من اهتمامهم بالتاريخ القومى ، ويظهر هذا واضحا في كتابات آدم سميت وهيجل وماركس وبوركهارت Purkhardt ورانكه Ranke ، ولا زلنا نجد روااسب ومخلفات هذا الاتجاه في كتابات توينبى Toynebee . ولقد كان لورد اکتون Lord Acton يطلب من تلاميذه من طلبة التاريخ ان يدرسوا « المشكلات التاريخية » التى هى في صميمها « مشكلات انسانية » ولا يقتصروا على دراسة العصور التاريخية التى كان يعتبرها دراسة ضيقة محدودة الأفق ، كما كان كولنجوود Collingwood يوصى تلاميذه في علم الآثار بان يدرسوا المشكلات لا الاماكن الأثرية (١٤) . وليس من شك في انه كان للاوضاع العامة السائدة ، حينذاك ، دخل كبير في اتخاذ ذلك الموقف . فالتغيرات السريعة الهائلة نسبيا والتطورات المتلاحقة التى صاحبت تحول المجتمع الاوربي في عصر الانقلاب الصناعى على ما رأينا كانت تتطلب من المشتغلين بالعلوم الانسانية ان يحيطوا بكل هذه التغيرات واسبابها ، وان ينظروا الى العالم المتغير نظرة شاملة لا تنأى الا لمن يقف - ولو جزئيا - خارج اسوار الحياة الأكاديمية العالية الضيقة المحكمة ، وهو ما كان يتوافر بالفعل في هؤلاء العلماء .

ويعتبر علماء الاجتماع الأميركيون وعلماء الأنثروبولوجيا البريطانيون مسئولين في المحل الاول عن ذلك الاتجاه نحو التخصص الضيق ، وبالتالي نحو النظرة الضيقة في اثنين من أهم العلوم الانسانية . وساعد على ذلك ظهور النزعة الوظيفية في التفسير الاجتماعى بعد ان انحصرت موجة التأويلات التطورية التى كانت تسود في القرن التاسع عشر نتيجة لما وجهه العلماء المحدثون لتلك

(١٢) Gerth & Landau; op. cit., PP. 26-27

(١٣) إيفانز برينشاد : الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، المرجع السابق ذكره ، صفحتا ١١٠ - ١١١ .

(١٤) إيفانز برينشاد : المرجع السابق ذكره صفحہ ١٢ .

التأويلات من انتقادات وطعون . فلقد بدأت الولايات المتحدة الامريكية بعد الحرب العالمية الاولى تحتل مكانة مرموقة في المجتمع العالمي وتفرض نفسها وثقافتها على العالم بأسره ، بحيث يمكن القول مع جرت ولاندو انه بدأ عصر جديد في تاريخ العالم هو عصر الولايات المتحدة (١٥) الذى يتميز بالسيطرة الامريكية ليس فقط في الميدان الاقتصادى أو السياسى ، بل وايضا في مختلف ميادين العلم . وقد دخل علم الاجتماع الأمريكى بالذات مرحلة جديدة لها خصائصها واتجاهاتها المميزة التى تتعارض تمام التعارض مع الاتجاهات القديمة . فبينما كان العلماء الاوائل يهتمون بدراسة الانبئية العالمية المحددة ، وظهر بذلك ما يعرف على العموم باسم علم الاجتماع البيئى الذى يهتم بدراسة الوسط أو المجتمع المحلى ، وذلك على يد روبرت بارك Robert Park في شيكاغو منذ العشرينيات من هذا القرن . وآراء هذا الاتجاه الأمريقى الجديد بدأ علم الاجتماع بصورته القديمة التى كانت مالوفة في القرن التاسع عشر والتى يمثلها علماء من امثال كونت وسبنسر ودوركايم يخفى بالتدريج واعتبرت نظرياته مجرد نظريات ميتافيزيقية على احسن الفروض . ثم اخذ الاتجاه نحو التخصص الضيق يزداد وضوحا ، ولم يعد السوسيولوجى بذلك مجرد متخصص في علم الاجتماع فحسب ، ولكنه اصبح متخصصا في فرع محدد بالذات مثل سوسيولوجيا العائلة ، او سوسيولوجيا الراى العام ، او سوسيولوجيا المعرفة او العلاقات السلافية ، وما الى ذلك . ولم تعد الاولوية في الدراسات والبحوث الاجتماعية الحديثة تعطى لاختيار المشكلة التى يتراد بحثها او لنوع المعلومات التى يراد جمعها ، وانما أصبحت الاولوية تعطى لطرق واساليب البحث التى يمكن استخدامها او الاستعانة بها في جمع المعلومات وترتيبها وتبويبها وتحليلها . واختفى بذلك الى حد كبير ما كان رايت ميلز Wright Mills يسميه بالمخيلة الاجتماعية Sociological Imagination واصبحت تلك (المخيلة) تعتبر مسألة غير عملية وغير علمية على السواء ، كما اختلفت النظرة الى الكثيرين من العلماء الامركيين الافذاذ الذين اسهموا اسهاما له قيمته ووزنه في التفكير الاجتماعى النظرى في امريكا ذاتها من امثال بيشيريم سوروكين Pitirim Sorokin فاصبح العلماء الامريقيون يعتبرونهم متخلفين وتقليديين ويصفون آراءهم بانها آراء عتيقة وبالية ، كما كادت اسماء كونت وسبنسر ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الكلاسيكيين تتوارى وتسقط في زوايا النسيان والاهمال ، ولم يعد يرجع الى كتاباتهم سوى قلة ضئيلة من المتخصصين المعتمدين ، ولاسباب تاريخية فقط في الاغلب (١٦) .

ولقد شاركت الانثروبولوجيا الاجتماعية في بريطانيا مشاركة فعالة في تعميق هذا الاتجاه ودفعه الى الامام . ولقد فرضت طبيعة الدراسات الانثروبولوجية ذاتها ذلك الاتجاه على العلماء والباحثين . فحين ظهرت الانثروبولوجيا الحديثة كعلم متميز وجهت كل اهتمامها الى دراسة الاشكال البسيطة من التجمعات الانسانية التى اصطلح على تسميتها بالمجتمعات البدائية ، وهى بحكم الواقع جماعات صغيرة ومنعزلة بعضها عن البعض الآخر الى حد كبير ، وبذلك لم يكن ثمة بد امام الانثروبولوجيين

(١٥) Gerth & Landau, op. cit., p.29

(١٦) Ibid, pp. 29-30

من قصر جهودهم في الوقت الواحد على دراسة مجتمع واحد من هذه المجتمعات الصغيرة المنعزلة بكل ما فيه من احداث ونظم وقيم وما يطرأ عليه من تغيرات وتطورات سريعة متلاحقة، وكانت طبيعة المنهج الأنثروبولوجي تضطر الباحث الى الإقامة فترة طويلة من الزمن في الجماعة التي يدرسها حتى يتسنى له جمع اكبر قدر ممكن من المعلومات الدقيقة التفصيلية ، ويحيط بكل مظاهر الحياة ويتعرف على العلاقات الاجتماعية المتشابكة التي تؤلف نسيج البناء الاجتماعي هناك . وحتى بعد أن اتسع مجال البحوث الأنثروبولوجية وامتد الى المجتمعات الاكثر تقدما وتعددا ظل الأنثروبولوجيون مخلصين الى حد كبير لطريقة البحث التقليدية ، ولذا فانهم يحرصون على اختيار الجماعات الصغيرة المحدودة كي يتمكنوا من دراستها دراسة تفصيلية مركزة . وعلى ذلك فان الجهود الضخمة التي كانت تبذل في القرن التاسع عشر للوصول الى نظريات عامة تصدق على المجتمع الانساني بأسره وفي مختلف صوره اخذت تقل وتضائل وتخفى بالتدرج ، لتحل محلها دراسات وبحوث اقل طموحا واقل اعتمادا على التفكير النظري البحث . كان علماء القرن التاسع عشر يهتمون ببحث المسائل العامة الواسعة مثل المعنى الاجتماعي للدين . اما العلماء المحدثون ساو المعتدلون منهم على اى حال - فانهم يفضلون دراسة الموضوعات الاكثر تحديدا مثل الدور الذي تلعبه عبادة الاسلاف في النسق الاجتماعي الذي يقوم على نظام البدنات المنقسمة في بعض المجتمعات الافريقية . ولم يعد الأنثروبولوجي الحديث يحاول رسم صورة عريضة شاملة لتطور فكرة المسؤولية مثلا او تطور الدولة عند الجنس البشري كله، وبدا يقنع بفحص مشكلات معينة بالذات وملاحظتها بطريقة مباشرة، كأن يدرس مثلا العداوة او مركز الرئيس في احد النظم السياسية بالذات ، وذلك بالإشارة الى المجتمعات التي تؤثر فيها العداوة او الرياسة تأثيرا واضحا في بقية النشاط الاجتماعي . كذلك لا يحاول الباحث الأنثروبولوجي المعاصر أن يزعج بنفسه في المناقشات النظرية العامة مثل البحث فيما اذا كانت المجتمعات البدائية تنزع نحو الشيوعية او الفردية ويتجه بدلا من ذلك الى دراسة كل انواع الحقوق الجماعية الفردية او الخاصة المتعلقة مثلا بملكية الارض او الماشية او غيرها في مجتمع معين بالذات ، وذلك لكي يحدد نوع العلاقات القائمة بين كل هذه الحقوق من ناحية وعلاقتها كلها بالنسق الاجتماعية التي تتأثر بها مثل نسق القرابة والنسق السياسي والنسق الشعائري وما اليها من ناحية اخرى (١٧) . يضاف الى ذلك عامل آخر حاسم كان له اثره في اتجاه الأنثروبولوجيا هذه الوجهة « العلمية » او الامبريقية الجديدة ، واعنى به نوعية علماء الأنثروبولوجيا في بداية القرن العشرين وطبيعة تخصصاتهم الاصلية ، فاذا كان العلماء الاوائل من امثال مورجان وماكلينان وفريزر وروبرتسون سميث قد تخصصوا في الاصل في الدراسات الانسانية والانسانيات ، كالقانون والفلسفة واللغات الكلاسيكية على ما رأينا ، فان الكتاب الذين خلفوا من بعدهم كانوا في الغالب من العلماء الطبيعيين . فقد كان هادون Haddon مثلا عالما في الحيوانات البحرية ، وسليمان Seligman متخصصا في علم الأمراض (الباثولوجيا) ، واليوت سميث G. Elliot Smith من علماء التشريح ، وبالفور Balfour من علماء الحيوان ، ومالينوفسكى وبواز Boas من علماء الفيزياء ، وهكذا . وكان لهذا اثره بغير شك في الاتجاه نحو

الدراسات الحقلية التي تعتبر الآن الخاصة المميزة للدراسات الأنثروبولوجية (١٨) . ولقد أدى هذا الاتجاه الأميركي خدمات جليلة للعلم . فقد ساعد مساعدة فعالة على تطوير وتهديب أدوات البحث العلمي ، مما أدى في النهاية إلى تحقيق درجة عالية جداً من الدقة والضبط في النتائج . كما ساعد على امتداد اهتمام العلماء والباحثين إلى أنماط من الحياة الاجتماعية لم يكن يخطر ببال العلماء السابقين دراستها ، مثل دراسة المناطق السكنية المتخلقة في المدن الحديثة أو عصابات اللصوص ومحترفي الجريمة أو مدمنى المخدرات والنار أو مجتمعات المقاهي والنوادي الليلية ، وما إلى ذلك من الجماعات الصغيرة المحدودة أو المشكلات الاجتماعية المحدودة . إلا أن المبالغة في هذا الاتجاه الأميركي - أو على الأصح الاقتصاد عليه - كانت له بعض النتائج الضارة التي تتمثل بوجه خاص في تقسيم المجتمع إلى قطاعات منمايزة للتمكن من القيام بالدراسات المركزة، وفصل هذه القطاعات عن المجتمع القومي ، فضلاً عن المجتمع الإنساني ، وكان لهذا أثره في انصراف العلوم الإنسانية ، تدريجياً ، عن رؤية المجتمع والإنسان في عمومهما كما ذكرنا من قبل .

وليس المقصود بذلك هو الاعلاء من شأن الدراسات العامة الشاملة أو إعطائها من الأهمية والتقدير أكثر مما تستحق . فلقد كان لهذه الدراسات التحليلية الشاملة عيوب كثيرة واضحة ، وبخاصة في القرن التاسع عشر حين لجأ كثير من العلماء التطوريين إلى افتراض حدوث أمور لم تحدث بالفعل في تاريخ الإنسانية (١٩) . ولكن مهما يكن من شأن هذه العيوب فإنه يبقى لهؤلاء العلماء التحليليين الأوائل الفضل في محاولة رؤية الأمور في علاقتها المتبادلة وعلى مستوى المجتمع الإنساني كله وإقامة دراساتهم ضمن بناء اجتماعي ديناميكي دائم التغير . فلقد كان كل منهم يرى العصر الذي يعيش فيه عصر أزمات وانتقال وتحول وتغير وأنه يحتاج بذلك إلى الإمام بكل ما يحدث فيه ، ليس فقط على الصعيد المحلي أو القومي بل على الصعيد العالمي ككل . وبذلك كان ماركس مثلاً ينظر إلى عصره على أنه عصر انتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، وكان سبب سر من قبله يراه عصر صراع بين المجتمع الصناعي المسالم الذي يسير حسب القانون الطبيعي والمجتمع الحربي الديكتاتوري الذي يقوم على الطغيان والاستبداد ، وهكذا . وهذه ناحية تفتقر إليها النظرة الحديثة في معظم الأحوال ، على الرغم من أن العصر الذي نعيش فيه هو أيضاً عصر أزمات

(١٨) الرجوع السابق ، صفحة ١١١ .

(١٩) من أفضل الأمثلة التي يمكن الاستشهاد بها هنا ، ذلك النظام العقلي النظري البحث الذي أقامه لويس مورجان ليصور به تطور العلاقات الجنسية ، أو على الأصح تطور الزواج . وتتلخص نظرية مورجان في أن المجتمع كان يتألف في البداية من ذمرة اجتماعية بسيطة تعيش في حالة بدائية لا تحكمها ضوابط أو قوانين أو قواعد خلقية ، وبذلك كان أفرادها يعيشون حياة إباحية وتحرر دون أن تكون هناك أية ضوابط تحكم في علاقاتهم الجنسية . ويسمى مورجان هذه المرحلة بمرحلة الإباحية الجنسية . ولم تلبث هذه الحالة أن خضعت لكثير من التنظيم بحيث نشأت عنها أشكال القرابة المختلفة في مراحل تالية من التاريخ . وكان أول شكل في رأيه هو العائلة الدموية التي تقوم على زواج الأخوة والأخوات ، ثم تلاها ما يسميه بزواج الجماعة حيث كان الزواج يتم بين جماعة من الأخوة وعدد من النساء لا يشترط أن يكن الأخوات ، أو على العكس من ذلك بين جماعة من الأخوات وعدد من الرجال الذين لا يشترط فيهم أن يكونوا أخوة . ومن هذا الشكل ظهر شكلان جديداً هما تعدد الزوجات بالنسبة للرجل الواحد أو تعدد الأزواج للمرأة الواحدة قبل أن يظهر آخر شكل من أشكال العائلة وأكثرها رقياً في الوقت نفسه ، وهو الذي يقوم على زواج الرجل من امرأة واحدة في الوقت الواحد . وليس هناك ما يبدل إطلاقاً على أن نظام الزواج مرفعاً بهذه المراحل ، كما أنه لا يوجد ما يشير إلى أن المجتمع الإنساني عرف بالفعل زواج الجماعة .

ونغير وتحول ليس لها مثيل في كل تاريخ الانسانية . وقيل من العلماء المعاصرين هم أندرسن يحاولون أن ينظروا الى عالنا المعاصر من خلال الصراع القائم بين المثل والقيم المختلفة أو الصراع بين الانسانية والآلة التي هي احدى منجزات الانسان نفسه . وليس من شك في ان المسؤل الاول عن التغير الواضح في النظرة الى موضوع علم الاجتماع وغيره من العلوم الانسانية هو الميل الشديد الى التخصص الدقيق الضيق الذي ارتبط باعتبار هذه العلوم مهنا او حرفا واعتبار المشتغلين بها « مهنيين » أو « حرفيين » أكثر منهم مجرد مثقفين متعددي الجوانب في ثقافتهم ونظرتهم الى الحياة والمجتمع والانسان (٢٠) . ويبدو ذلك واضحا بين علماء الأنثروبولوجيا بوجه خاص . فالغالبية العظمى من بين هؤلاء العلماء يرتبط اسمهم ليس بنظريات معينة أو حتى بدراسة مشاكل انسانية عامة وإنما بدراسة مجتمع محلي واحد صغير ، كما هو الحال ، مثلا ، بالنسبة لمالينوفسكي الذي يرتبط اسمه بجزر التروبريانTrobríand Islands التي وقف عليها كل حياته وجهوده . ولم يعط صفة الشمول والمصومية لكتابه إلا بعض علماء الاجتماع الفرنسيين من ذوي النظرة الواسعة والقدرة على صياغة النظريات والوصول الى احكام عامة كلية من تحليل المعلومات الانثروجرافية التي جمعها مالينوفسكي ومقارنتها بغيرها من المعلومات الانثروجرافية التي جمعها غيره من علماء الأنثروبولوجيا من شتى المجتمعات . وهذا وحده هو الذي اعطى كتابات مالينوفسكي معنى ومغزى تعدت بهما الحدود المحلية الضيقة التي كانت تنحصر فيها . وما يصدق على مالينوفسكي يصدق على غيره من علماء الأنثروبولوجيا الى حد كبير (٢١) .

واسننا نتوقع ، بطبيعة الحال ، من العلماء المحدثين ان يخرجوا علينا الآن بدراسات عامة واسعة وشاملة تشبه كتابات فريزر أو تايلور التي تملأ في العادة مجلدات عديدة كما هو الحال في كتاب فريزر « الفصن الذهبي » الذي يقع في اثنى عشر مجلدا . فلقد تغيرت الظروف التي يعمل فيها العلماء كما تغيرت طريقة التأليف العلمي عما كانت عليه في القرن التاسع عشر . ولكن الذي يؤخذ على « العلماء » المحدثين هو ابتعادهم الى حد كبير عن الانشغال بدراسة الاوضاع والحركات والنظم الاجتماعية المعاصرة والتفغل في معرفة اصولها واسبابها ونتائجها وتفضيلهم على ذلك الانحصار في مشكلاتهم الجزئية الضيقة . ولقد لاحظ جيرت و لاندو (٢٢) في ذلك ان مجلة علم الاجتماع الأمريكية American Journal of Sociology رغم كل الازمات والشدائد التي مرت بالعالم قبل الحرب العالمية الثانية ورغم اقتراب العالم من تلك الحرب بسرعة هائلة ومخيفة لم تنشر مقالا واحدا عن الحرب النازي الا في عام ١٩٤٠ ، أي بعد ان كانت الحرب قد نشبت بالفعل ، وأنه خلال الفترة الطويلة بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤٧ لم يظهر في تلك المجلة ذاتها - رغم عصريتها وأهميتها بالنسبة لعلم الاجتماع سوى مقالين اثنين عن (الاشتراكية القومية) ، وأن فهرس المجلة التحليلي خلال خمسين سنة

Goulin r, A.W.; «Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology» in Stein & Vidich, op. cit, p. 45. (٢٠)

(٢١) انظر مقالنا عن (الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع) ، مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية ، المجلد العاشر ، ١٩٥٩ ، صفحات ٨٥ - ١٠٠ .

Gerth & Landau, op. cit , p 31 (٢٢)

كاملة لم يرد فيه ذكر كارل ماركس والماركسية سوى ثلاث مرات فقط بينما لا توجد فيه أية اشارة على الاطلاق الى لينين واللينينية . ولا يزال كثير من علماء الاجتماع في أمريكا بوجه خاص يفضون الطرف من الازمات الطاحنة التي يمر بها العالم الآن والتي تتمثل بالنسبة لأمريكا نفسها في التفرقة العنصرية وحرب فيتنام والظلم الاجتماعي الذي تتعرض له بعض فئات الشعب وانتشار الجريمة وما الى ذلك ، ويركزون اهتمامهم على نفس المشاكل التي كانوا يهتمون بدراستها من قبل ، أو يدرسون موضوعات غريبة وبعيدة عن المألوف ليجذبوا الأنظار اليهم، بينما يغفلون دراسة بعض الظواهر الهامة مثل الثورة الثقافية في الصين التي تؤثر في حياة ما لا يقل عن ستمائة مليون نسمة والتي يعتبرها كثير من المفكرين أكبر حركة جماهيرية في تاريخ الجنس البشري (٢٣) والمسئول الأول عن ذلك هو - كما ذكرنا من قبل - الرغبة الجامحة في محاكاة العلوم الطبيعية في نظرتها الى موضوعات تخصصها وطريقتها في معالجة هذه الموضوعات واتباع نفس المناهج والطرق وما تطلبه هذا كله من التخصص الضيق الدقيق .

- ٣ -

ولقد كان من الطبيعي أن تمتد هذه الثورة الى كثير من النواحي التي تعتبر مسلمات اولية في العلم والتي اقتبستها العلوم الانسانية بالضرورة حين اختارت لنفسها ان تسلك طريق العلوم الطبيعية والبيولوجية وتطبق مناهجها وتلتزم بنظرتها الى موضوعاتها . ولعل أهم ما يميز والدارسين بحيث يعتبر الحديث في موضوعية البحوث للظواهر التي تعنى بها . وقد نادى العلماء الاوائل في مختلف العلوم الانسانية بالتزام الموضوعية في دراستهم أيضا للظواهر الانسانية ، وظهرت هذه الدعوة واضحة في كتابات علماء الاجتماع الاوائل ، وتلقفتها منهم الاجيال التالية من البحاث والدارسين بحيث يعتبر الحديث في موضوعية البحوث من اول الدروس التي يتلقاها طالب الاجتماع أو الاثنروبولوجيا باعتبارها شرطا اساسيا في البحث « العلمى » الدقيق . ولقد كان اميل دوركايم ، شيخ الاجتماعيين الفرنسيين ، من أهم وأكبر الدعاة بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية لتحقيق « علمية » علم الاجتماع ، وظهر ذلك واضحا في بداية كتابه الهام عن « قواعد المنهج في علم الاجتماع » حيث تنص القاعدة الاولى على ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كمالو كانت اشياء . والمقصود بهذه الشيئية هو - على العكس مما كان يعتقد الكثيرون من اعداء وناقضى دوركايم - ان تعالج تلك الظواهر الاجتماعية بنفس الروح ونفس النظرة ونفس الاسلوب التي يعالج بها الباحث الفيزيائي أو الكيميائي أو البيولوجي الظواهر التي يدرسها كل منهم في معمله . والمبدأ الهام الذى يحكم الموضوعية ويضمنها هو السعى في طلب الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة . . وأن يقول العالم الحق ولا شيء غير الحق، على حد تعبير پوپر Popper (٢٤) . وهذا معناه أن الباحث لا بد أن يكون بعيدا عن التحيز وأن ينزه عن الميول والمصالح الخاصة أو حتى الميول والمصالح السائدة في فترة تاريخية معينة ، سواء اكانت هذه ميولا سياسية أو اقتصادية أو طبقية . ومن هنا كانت القاعدة

(٢٣) نفس المرجع والصفحة .

(٢٤) پوپر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٢٦ .

الثانية من قواعد المنهج عند دوركايم تنص على ضرورة التخلص من كل الآراء والأفكار والأهواء السابقة ونيلها . وهذا معناه في آخر الأمر « ضرورة اجتناب كل وجهة انتخابية » (٢٥) ، وبالتالي الامتناع عن الوقوف موقفاً نقدياً أو إبداء وجهة نظر معينة وعدم إصدار أية أحكام تقييمية فوظيفة العالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي - كمثالين للمشتغلين بالعلوم الإنسانية - هي الملاحظة والوصف والتحليل والتفسير فحسب . ولقد وجدت هذه الدعوة لتحرير العلوم الإنسانية من الأحكام التقييمية صدى هائلاً عند الغالبية العظمى من المشتغلين بهذه العلوم ، واتخذت الدعوة - على ما يقول جولدنر - شكل وصية أخرى تكاد تضاف إلى « الوصايا العشر » وتقول « لا تصدر حكماً تقييمياً » ، وهي وصية تمتلئ بها الآن كل الكتب المدرسية (٢٦) .

وتثير هذه الدعوة كثيراً من شكوك العلماء الشباب الآن مثلما أثارت من قبل كثيراً من المناقشات والجدل بين علماء الجيل السابق . ولكن الشكوك الحالية تتخذ شكل الإزمة نظراً لعدة المناقشة وطبيعة الموضوعات التي تتعرض لها ، وهي موضوعات فيها كثيراً من الحساسية وتمس الحكومات وكثيراً من الهيئات الرسمية في الدول المختلفة ، كما توجه كثيراً من التهم للمشتغلين بالعلوم الإنسانية . ويتساءل العلماء الثائرون عما يقصده أصحاب تلك الدعوى بالضبط من ضرورة تحرير العلوم الإنسانية بعامه والعلوم الاجتماعية بخاصة من عنصر التقييم . فهل المقصود بذلك هو أن يتجنب الباحث إصدار أي حكم تقييمي على المشاكل الاجتماعية التي تعترض حياة المجتمع والتي يقوم الباحث نفسه بدراساتها ؟ أو هل المقصود هو تجنب التعرض بالدراسة أصلاً لهذه المشاكل حتى لا يتعرض الباحث لاختضاعها للنظرة الناقدة الفاحصة واحتمال اتخاذها موقفاً معيهاً منها وبالتالي احتمال الحكم عليها ؟ أو هل المقصود هو ضرورة الترفع عن المقتضيات الأخلاقية للعلوم الإنسانية وبذلك يكتفي الباحث بسرد الوقائع بأمانة مع الامتناع تماماً عن استخلاص أية مبادئ من تلك الوقائع ؟ ليس هناك رأي موحد ومتفق عليه من جميع العلماء حول هذه المسألة .

وهناك أسباب منهجية ، ولا شك ، وراء هذه الدعوى . ولكن على الرغم من اعتراف العلماء المعارضين بوجاهة هذه الأسباب فإنهم لا ينفلون مع ذلك الدوافع الأخرى الخاصة التي تكمن وراء هذه الدعوى ، والظروف التي أحاطت بالعلماء الذين تبناها ودعوا لها . وأفضل مثل ذلك هو ماكس فيبر Max Weber . باعتباره أحد كبار العلماء الذين تركوا أثراً واضحاً في تاريخ الفكر الاجتماعي الحديث ، كما أنه ينتمي الآن كثيراً من الطعنات التي يوجهها بعض العلماء الشباب الثائرين لأنصار الموضوعية العلمية في العلوم الإنسانية والمنادين بالتنزه عن إصدار الأحكام التقييمية في تلك العلوم . فلم تكن دعوى ماكس فيبر بإمكان التخلص من الأحكام التقييمية ناشئة فقط من رغبته في تطبيق قواعد المنهج تطبيقاً دقيقاً على علم الاجتماع ، وإنما كان يرى إلى جانب ذلك أن هذه النظرة ترتفع بالعلوم الإنسانية وبخاصة علم الاجتماع عن أن تكون أداة في خدمة السلطات الحكومية

(٢٥) نفس المرجع ، صفحة ١٨١ .

Gouldner, op. cit., p. 35. (٢٦)

Ibid, pp. 36-37 (٢٧)

والاحزاب السياسية وتساعد الجامعة بالتالى على الاحتفاظ باستقلالها وتماسكها وإبعاد أى تدخل خارجى في شئونها العلمية . فلقد كان واضحاً له أن الاساتذة الذين يخرجون عن الموقف « المحايد » الذى يجب أن يتمسك به العالم في دراسته للمشكلات الانسانية والذين يعبرون في انشاء دورسهم ومحاضراتهم عن آراء خاصة تعكس نظرة تقييمية ووجهة نظر شخصية آزاء هذه المشكلات يجذبون الى محاضراتهم أعداداً من التلاميذ أكبر مما تجذب محاضرات الاساتذة « المحايدين » أو « الموضوعيين » . وكان التعبير عن الآراء الشخصية في الجامعات الألمانية يتخذ وسيلة للتنافس بين الاساتذة وبالتالى تحقيق المكاسب الشخصية وبخاصة المكاسب السياسية ، ولذلك كان فيبر يرى في التمسك بالموضوعية الخالصة وسيلة للقضاء على ذلك الاتجاه الخطير الذى كان يهدد الجامعة والحياة العلمية السليمة . يضاف الى ذلك أن التعبير عن الآراء الشخصية في مشكلات المجتمع والانسان أمام الطلاب قد تكون له نتائج خطيرة على تفكيرهم ، إذ قد يتخذ شكل ما يعرف الآن باسم عملية « غسل المخ » ، خاصة وأن الطلاب في المراحل الاولى من حياتهم الجامعية لا يكونون على درجة من العلم والثقافة والقدرة على فحص الآراء وتحليلها بطريقة نقدية ، وبذلك يتقبلون ما يلقى عليهم اساتذتهم كقضايا مسلم بها ، وفي ذلك خطورة بالغة على التفكير الشخصى وبالتالى على حرية التفكير إذ يخرج الطلاب نسخة مكررة من آساذهم . والأغلب أن فيبر كان في هذا كله يحارب التعبير عن القيم السياسية بالذات وليس القيم الجمالية أو الدينية ، أو هو على الأقل لم يعارض بنفس العنف والقوة مناقشة شئون الفن والدين والتعبير عن الراى فيها بصراحة . فلقد كان همه الاول هو الابتعاد بالجامعة عن الخصومات السياسية التى كانت ناشبة في ألمانيا على أيامه ، واعتقد أن الجامعة حين تنأى بنفسها عن مثل تلك المعارك تستطيع أن تؤدى رسالتها على اكمل وجه كما يستطيع اساتذتها أن ينصرفوا بكل جهودهم الى العمل الاكاديمى الخالص الذى يجب أن يقفوا حياتهم عليه وحده . يضاف الى ذلك أن مناقشة الشئون السياسية تخضع دائماً - في نظر فيبر - لكثير من القيود والمؤثرات والضغوط ، وبذلك لا يمكن أن تكون حرة بالمعنى الصحيح للكلمة ، ولذا فقد يكون من الخير الامتناع عن مناقشتها اصلاً . « فالكلب الذاتى » القائم على امتناع الشخص من تلقاء نفسه عن مناقشته هذه الأمور هو افضل طريقة لتجنب التعرض للقمع الخارجى . الا أن العلماء الشباب ينعمون على فيبر هذه السلبية ويرون أن شأنه في هذا الموقف شأن من يرى أن الانتحار هو افضل وسيلة لتجنب التعرض لخطر القتل ، وأن النتيجة المحتومة لهذه السلبية هى إبعاد الجامعة تماماً عن إحدى وظائفها الاساسية ، وهى محاولة اكتشاف الاهداف الرئيسية للحياة الانسانية عن طريق حرية المناقشة والجدل (٢٨)

والواقع أن هناك من الشواهد ما يبرر موقف التشكك الذى يقفه العلماء الشباب الآن من مسألة موضوعية البحث في العلوم الانسانية . ذلك أن الحكومات كثيراً ما تتدخل في توجيه البحوث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وتحدد موضوعات معينة بالذات تعطيها اولوية مطلقة ، وتطالب العلماء بدراساتها قبل غيرها من المشاكل التى قد تكون اقرب الى ميول هؤلاء العلماء ،

كما أن تمويل معظم الدراسات والبحوث في الوقت الحاضر يأتي من مصادر حكومية أو شبه رسمية على العموم . واعتماد العلماء في هذه المجالات على الهيئات الرسمية يفرض بلا شك قيودا معينة على آراء الباحثين والعلماء في المشكلات التي يدرسونها . وكثير من العلماء والباحثين في مختلف الدول هم في الحقيقة مجرد « موظفين » في الإدارات الحكومية ، يقتصر نشاطهم العلمي على دراسة المسائل التي تعينها لهم الدولة أو الإدارة الحكومية التي ينتمون إليها . وثمة فارق كبير بغير شك بين أن تسهم الحكومات والشركات في الاتفاق على البحوث التي يقوم بها العلماء حسب رغباتهم الشخصية وبدون تدخل من تلك الحكومات والشركات من ناحية ، وأن تقوم هيئة معينة بتحديد مشكلة معينة وتختار لدراستها باحثين معينين تقوم بالاتفاق عليهم في أثناء مدة البحث والدراسة . فمعظم الدراسات والبحوث التي تدخل في هذه الفئة الأخيرة إنما تجرى لخدمة أغراض معينة ، ولذا فهي تخضع في كل خطوة من خطواتها لتدخل تلك السلطات ورقابتها وتوجيهها مما قد يؤثر في النتائج التي تصل إليها. بل إن الكثير من هذه الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية والاقتصادية يتم بتوجيه إدارات المخابرات في الدول المختلفة . والمثل الذي يفرض نفسه هنا بقوة هو وكالة المخابرات المركزية (C.I.A.) في أمريكا التي تتفق أموالا طائلة على ذلك ، وتسخر أعدادا كبيرة من العلماء المتخصصين في مختلف فروع العلوم الإنسانية - وغيرها - للقيام بدراسات معينة ليس في أمريكا وحدها بل وإيضاً في كل بلاد العالم . وقد ثارت شبهات كثيرة حول علاقة بعض الجامعات الأمريكية الكبرى مثل جامعة كولومبيا ومعاهد البحوث والدراسات العليا بتلك الوكالة، وكان ذلك من أهم الأسباب التي أدت إلى ثورة الطلاب في تلك الجامعات احتجاجاً على تسخير العلوم الإنسانية في خدمة أهداف «غير إنسانية» .

ومن الإنصاف أن نذكر أن استعانة الحكومات بالمشتغلين بالعلوم الإنسانية لتحقيق أهداف معينة ظهر بشكل واضح وعلى نطاق واسع خلال الحرب العالمية الثانية ، حين عمل بعض العلماء الأنثروبولوجيين وعلماء التاريخ بالذات في المخابرات العسكرية للدول المتحاربة ، وتولى بعضهم بالفعل شؤون الحكم والإدارة في المناطق التي تم فتحها ، وقاموا بعدد من الدراسات في أثناء ذلك (٢٩) . وقد لا يكون هناك غبار في استعانة الدولة بخبرة علمائها في المجهود الحربي لكسب

(٢٩) من أهم الأمثلة على ذلك مشاركة العالم الأنثروبولوجي البريطاني إلفانز برينشارد في حروب شمال إفريقيا وتوليه منصب الحاكم العسكري في برقة لبعض الوقت ثم تأليفه كتابه المشهور عن السنوسيين في برقة تحت

اسم The Sanusi of Cyrenaica

ذلك اهتم عدد من علماء الأنثروبولوجيا في أمريكا لأسباب تتعلق بالنعاية والحرب بدراسة شعوب الأعداء والطفاء على السواء ، واستعانوا في ذلك بغيرهم الطويلة في دراسة المجتمعات البدائية والبسيطة ، وكذلك بغيرهم في تركيب الثقافات الزائلة البدائية والتي على وشك الاندثار ، ثم إيرادها كوحدة متكاملة من المعلومات المبشرة التي كانوا يحصلون عليها من الشيوخ الأحياء في تلك المجتمعات . وقد قاموا بتطبيق ذلك المنهج نفسه على الشعوب المستتركة في الحرب وبخاصة على اليابان بقصد تركيب لغاتهم وفهم مزاجهم وطابعهم الخاص أو ما يعرف عموماً باسم « الخلق القومي » أو « الطابع القومي » عندهم . وقد اهتموا في ذلك على الكتابات والمعلومات التي كانت في متناول أيديهم نظراً لاستحالة القيام بدراسات حقلية مباشرة في أثناء الحرب . وقد عرفت هذه الدراسات منذ ذلك الحين باسم « دراسة الثقافة عن بعد » . وقد اشترك في تلك الدراسات بعض كبار العلماء هناك من أمثال كلاون Cluckhohn

ومارجريت ميد Margaret Mead وجورج Goror ومترو Metraax .

انظر في ذلك الجزء الأول من كتابنا : البناء الاجتماعي ، المرجع السابق ذكره ، صفحات ٢٢١ ، ٢٢٢ .

المعركة ، ولكن الامر لم يلبث أن خرج عن ذلك النطاق الى مجال استخدامهم في عمليات التجسس من أجل فرض السيطرة والنفوذ على البلاد الأخرى في زمن السلم ، وهو وضع يعتبره العلماء والمتمردون الثائرون منافيا للأخلاق . والاكثر من ذلك هو أن بعض العلوم الإنسانية ، وبخاصة الأنثروبولوجيا ، استعين بها في توطيد أركان الاستعمار على ما كان يحدث في المستعمرات البريطانية في أفريقيا . فقد كانت الحكومات الاستعمارية تستعين بمن تسميهم بالأنثروبولوجيين الحكوميين ، لاجراء دراسات خاصة بين القبائل والشعوب الخاضعة لحكمها ، وجمع معلومات حول موضوعات معينة بالذات ، لكي تسترشد بها في سياستها وإدارتها لتلك المجتمعات بطريقة لا تتعارض مع القيم والنظم التقليدية السائدة هناك ، وبذلك كانت الحكومات الاستعمارية تتمكن بمعونة هؤلاء الأنثروبولوجيين الحكوميين من تفادي كل ما من شأنه إثارة تلك الشعوب ، فلا تطالب بحريتها واستقلالها ، ويعتبر ذلك العمل أيضا في نظر العلماء الثائرين المتمردين منافيا للأخلاق . صحيح أنه في بعض الأحيان كان يسمح لهؤلاء الأنثروبولوجيين الحكوميين بالقيام بالدراسات التي يرغبون هم أنفسهم في إجرائها والتي تتلاءم مع ميولهم أو تجيب على بعض الاسئلة العلمية التي تدور في أذهانهم ، وكذلك فحص بعض النظم التي لا تهم الحكومات بشكل مباشر مثل النظام الديني أو القرابي أو الآداب والفنون الشعبية والاساطير وما إلى ذلك ، ولكن هذا كان يعتبر في العادة عملا جانبيا يقومون به حين يفرغون من عملهم الأساسي . ومما له دلالة في هذا الصدد أن نجد عالما مثل إلفانز پرنتشارد الذي بدأ حياته في خدمة حكومة السودان أيام الحكم الثنائي كأنثروبولوجي حكومي يقول بعد أن انتهت هذه الفترة من حياته العاملة وانصرف إلى البحث الأكاديمي أنه لكي « لا تضار المثل والقيم العلمية ينبغي على الأنثروبولوجيين الإبتعاد على العموم عن مسائل السياسة والحكم . بل انني أذهب في ذلك إلى حد القول بأن الاعتماد - حتى في البحث الخالص عن الحقائق - على تعضيد الحكومات ومؤازرتها فيه شيء من الخطر على الأنثروبولوجيا ، كما قد يؤدي إلى الصراع والتنازع بين وجهة نظر الأنثروبولوجي ورأى الحكومة في مكونات البحث الأنثروبولوجي . فقد يكون للأنثروبولوجي شغف خاص ببعض مشكلات الدين البدائي ويود لو يقف عليها جانبا كبيرا من عنايته ، بينما تفضل الحكومة - والحكومات على العموم لا تهتم كثيرا بالدين - لو يوجه تلك الجهود لدراسة المشكلات الناجمة عن هجرة الإبدى العاملة مثلا، أو قد تريد الحكومة منه أن يقصر دراسته على نظام ملكية الأرض فقط عند شعب من الشعوب ، بينما يرى هو أن من الصعب فهم هذا النظام إلا بدراسة كل الحياة الاجتماعية هناك . ومن الطبيعي أن ينصرف اهتمام الأنثروبولوجي إلى الموضوعات الأنثروبولوجية بغض النظر عما إذا كانت لها - أو لم يكن لها - أهمية عملية على الإطلاق ، كذلك من الطبيعي أن تكون حكومات المستعمرات مهتمة بالمشاكل العملية بغض النظر عن قيمتها النظرية . وقد نشأت صعوبات واشكالات كثيرة حول هذه المسألة » (٣٠) . ومن شأن هذا كله أن يلقى ظللا كثيفة على ادعاء الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الإنسانية بأنهم يتوخون الموضوعية في دراساتهم وبحوثهم ، في الوقت الذي يقومون فيه في الواقع بأبحاث موجهة ومغرضة ومتحيزة ، وتهدف إلى تحقيق أهداف معينة، حددتها لهم هيئات لاتتصل بالعلم ولا بموضوعية البحث من قريب أو بعيد . ولذا كان الكثيرون من العلماء المتمردين يرون في

دعوى الموضوعية العلمية في العلوم الانسانية نوعا من النفاق العلمي الذى يجب فضحه وكشف النفاق عنه .

وليس في هذا كله انكار لقيمة الموضوعية في ذاتها او لأهميتها في البحوث العلمية اذا كان المقصود بها هو تسجيل كل الحقائق والوقائع المتصلة بموضوع الدراسة . والموضوعية بهذا المعنى لا تمنع من ابداء الراى الشخصي في تلك الحقائق والوقائع بعد أن يتم تسجيلها بكل دقة وأمانة ، فضلا عن أنها لا تتعارض بحال مع دراسة الاحداث الكبرى التى تؤثر في حياة المجتمع والانسان والعالم . أما أن يمتنع العلماء عن ابداء رأيهم الصريح في أمور حياتهم ومجتمعهم فتلك هي السلبية في أبشع صورها ، لأنها تتصف بالانزواء والانعكاش والجبن عن مواجهة الواقع ونقده وتحديه أن احتاج الامر لذلك ، وبذلك تصبح الموضوعية مرادفة لخيانة الرسالة والتراخي عن تحقيق الهدف الحقيقي للعلوم الانسانية ، وهو محاولة فهم الانسان والمجتمع من كل الجوانب وفي مختلف الأبعاد والأعماق (٢١) .

وعلى أية حال فاذا كان البحث العلمي يعاني الكثير من النقص اذا لم يتمسك الباحث بالموضوعية العلمية في دراسته للوقائع والحقائق وتحليلها فان الاضرار المترتبة على الموقف السلبي او الموقف الحيادى المطلق كثيرة وخطيرة في تقدير اعداء ذلك الاتجاه ، خاصة أن المبالغة في تحاشي نقد ما يحدث في المجتمع وتقويمه قد يودى في آخر الامر بالمجتمع كله . والعلوم الانسانية في ذلك عظة وعبرة بما حدث في العلوم الطبيعية ذاتها . فقبل الحرب العالمية الثانية كان الراى السائد في العلوم الطبيعية ينادى بضرورة التمسك بالموضوعية العلمية المطلقة مع عدم التقيد بالقيم الانسانية على اعتبار أن العلم لا ينبغي له أن يخضع لأية احكام تقويمية . وظل الحال كذلك حتى القيت القنبلة الذرية على هيروشيما فبدأ العلماء يرجعون أنفسهم ولم يعد الكثيرون منهم وأنقي من صحة هذا الراى . وهذا نفسه ينطبق على العلوم الانسانية . فلو اقتصر اهتمام علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وغيرهم على تحسين أساليب البحث ومناهجه وتطويرها بقصد التوصل الى نتائج أكثر دقة دون ابداء اهتمام مماثل بتنمية المسؤولية الاخلاقية لدى العلماء والباحثين فقد نشأ جيل لا يهتم بالاخلاقيات ولا بالانسانية ككل . وإذا كان للعلم - على ما يقول جولدنر في ذلك - تطبيقاته البناءة والهدامة على ما يتمثل بوضوح في فتيت الذرة فان هذا لا يبرر اغفال الفوارق بين الناحيتين او تجاهلها ، خاصة أن تبين هذه الفوارق لا تتعارض مع معايير الموضوعية

(٢١) Stein & Vidich (eds), in op. cit., pp. 1-2

وبلاط جولدنر في مقالته التي سبقت الإشارة اليها والتي عالج فيها ما يسميه بعلم الاجتماع الخالى من القيم أن الجرى وراء دعوى الموضوعية والتحرر من الأحكام التوجيهية هو أدل علاقة من علامات الخبل والتشويخوة الهيمية ، كما أنه آخر ومضة في المطالب الشابة الجريئة 35. Gouffner, op.cit.p.35 بالإضافة الى أنه يؤدي الى خلق نوع من التبدل الخلقي عند هؤلاء العلماء ، ويساعد على تحقيق الأطماع والمكاسب الخاصة عن طريق التنغي وراء ستار الموضوعية العلمية . واللاحظ مثلا أن بعض علماء الاجتماع الأمريكيين قاموا بدراسات وإبحاث من شأنها أن تساعد على زيادة انتشار التدخين وترويج تجارة السجائر بالتالي رغم ما يعرفونه من العلاقة بين التدخين والسرطان Ibid, p. 42.

العلمية ، وكل ما يعنيه هو التخلص من تلك اللامبالاة الاخلاقية التى تصبغ سلوك الكثيرين من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن (٢٢) .

- ٤ -

ولقد سبق ان اشرنا الى ان الازمة التى تمر بها العلوم الانسانية الآن نشأت فى الاصل من الرغبة الجامحة فى استخدام مناهج وطرق واساليب العلوم الطبيعية وتطبيقها بحذافيرها فى دراسة الظواهر الانسانية والاجتماعية ، على امل ان يساعد ذلك على الوصول الى نفس الدرجة من الدقة التى بلغتها العلوم الطبيعية والبيولوجية . والدعوة الى اتباع المناهج العلمية فى العلوم الانسانية قديمة ، وقد ظهرت بوضوح عند اوجيست كوت ثم عند ميل . وهناك بلا شك كثير من النواحي المشتركة بين هاتين الفئتين من العلوم ، وهى تتمثل بأبسط صورها فى الاعتماد على الملاحظة والتحليل . بل ان الدعوة لا استخدام المناهج الكمية والطرق الاحصائية قديمة ايضا ، وترجع - فيما يتعلق بالانثروبولوجيا على الاقل -الى تايلور . انما الجديد فى الامر هو تسليم الغالبية من المشتغلين بالعلوم الانسانية الآن يقول لورد كلفن Lord Kelvin ان المعرفة التى لا يمكن قياسها هي معرفة هزيلة وغير مقنعة (٣٣) . وسيطر الفكرة القائلة بان نجاح العلوم الانسانية وتقدمها واداءها لمهمتها على الوجه الاكمل رهن بقدرتها على استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرق البحث فيها وبخاصة استخدام القياس والاحصائيات والاستبيانات والجداول وما اليها . ولقد أصبح كثير من علماء الاجتماع بالذات، وبخاصة فى امريكا، يرون انفسهم اقرب الى علماء الفيزياء والكيمياء ويتصرفون فى دراساتهم على هذا الاساس ، بغض النظر عن رأى الفيزيائيين والكيميائيين انفسهم فى ذلك . كما ظهرت نزعة قوية للمقارنة بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية كانت كلها فى الاغلب تنتهى الى اقرار ان الفارق بينهما هو فارق فى الدرجة فقط ، ويتمثل على الخصوص فى اختلاف كل منهما فى صياغة المشكلات وحل تلك المشكلات . ومهما يكن من شيء فهناك فى الواقع عنصر مشترك بين مناهج هاتين الفئتين من العلوم كما ذكرنا ، ويرجع ذلك الى ان العلوم الانسانية فرع من فروع المعرفة التى تحاول الجمع بين الجانب النظرى والجانب التجريبي ولو الى حد محدود . والمقصود بالجانب النظرى هنا هو الميل الى تفسير الحوادث والتنبؤ بها عن طريق النظريات او القوانين الكلية التى تحاول تلك العلوم اكتشافها ، بينما تقصد بالجانب التجريبي ان لتلك العلوم سندا من التجربة ، بمعنى ان الحوادث التى تفسرها وتنتبأ بها هي وقائع يمكن مشاهدتها ، كما ان المشاهدة او بالاحرى الملاحظة هي الاساس الذى تعتمد عليه تلك العلوم فى قبولها او رفضها لآية نظرية من النظريات . واذا كانت العلوم الانسانية تحاول الوصول الى نفس النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية فان ذلك لن يتم على

(٢٢) Ibid, p. 52

(٢٣) Redfield, op. cit. pp. 44- 45.

الوجه الاكمل الا اذا تمكنت من الوصول الى مثل التنبؤات او التكهّنات الدقيقة التى تصل اليها العلوم الطبيعية ، والمحك فى ذلك هو أن تؤيد التجربة تلك التنبؤات او التكهّنات (٢٤) .

وليس هنا مجال الدخول فى مناقشة مناهج العلوم الطبيعية والانسانية بالتفصيل ، فقد عولجت هذه المسائل بكثرة فى الكتب المدرسية التى تهتم بوجه خاص بتبيين خصائص العلم والمنهج العلمى . ولكن يمكن القول مع سكينر Skinner . ان العلم - بعامة - مجموعة من المواقف التى تتمثل فى الاتجاه نحو دراسة الاشياء ، وليس ما يقوله الآخرون عن تلك الاشياء . ولذا فهو يرفض الركون الى ما هو وارد فى الكتب ويهتم بدلا من ذلك بدراسة الواقع ذاته ، كما انه لا يقبل اى رأى او قول - مهما كان شائعا - اذا تعارض مع ملاحظة الواقع والطبيعة . فاعلم هو تقبل الحقائق والوقائع حتى وان تعارضت مع الرغبات والاهواء الذاتية، وهو بذلك يتطلب درجة عالية من الامانة العقلية. ومع ان العلماء ليسوا أكثر امانة من غيرهم من البشر فان العلم وممارسته يعطيان اولوية خاصة لتلك الامانة كما يقول بريدجمان Bridgman ، فالامانة العقلية اذن هي وسيلة التقدم فى العلم ، وهذا هو السبب فى ان كل الاحكام تخضع للتجارب العديدة المتكررة ، وهذا ايضا هو ما يخلق الجو العلمى الذى يفترض توافر الدقة ، كما يساعد هو نفسه على الوصول الى تلك الدقة المطلوبة . ولكن بالإضافة الى كون العلم مجموعة من المواقف والاتجاهات فانه بحث عن النظام او الترتيب والاطراد ، وعن العلاقات الممكن وجودها بين الاحداث والظواهر فى الطبيعة . ويبدأ العلم فى العادة بملاحظة حالات فردية يصل منها الى التعميم او الى القانون العلمى الكلى . ومع أن الانسان يكتشف مثل هذه العلاقات فى خبراته اليومية فان العلم يكتشفها بطريقة أكثر دقة ومنهجية ، ويعبر عنها ايضا فى أسلوب دقيق محكم (٢٥) . وهذا هو الفارق الهائل بين نظرة الزنجية ونظرة بافلوف الى سيل اللعاب من فم الكلب .

والوصول الى القوانين العلمية عمل طويل شاق ، ويحتاج الى تضافر كثير من القوى خلال فترة طويلة من الزمن . فهو ليس من عمل الفرد ، كما انه لا يتوقف على اكتشاف فرد واحد ، وانما على المعلومات التى توفرها اجيال متتالية من العلماء . ولذا فان الخاصية الاساسية للعلم هي تراكم هذه المعارف والمعلومات . وبقول آخر ، فان العلم ينتمي الى ذلك النوع من المعرفة الذى يعرف باسم المعرفة التراكمية Cumulative . وتخضع هذه المعرفة التراكمية - او العلم - لنوع من المحكات تساعد جميع المشتغلين بها على الحكم عليها بالصدق او الكذب ، وذلك على العكس من المعرفة اللاتراكمية ، كالادب ، فهي لا تخضع لمثل هذه المحكات ، ولا يمكن أن تؤدي الى اتفاق عام . ومن هنا كان الحكم عليها بأنها غير مفيدة بل وأن من الخطأ تسميتها « معرفة »

(٢٤) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢٥) Skinner, B.F; Science and Human Behavior, The Free Press, N.Y. 1953, pp. 13- 14.

على الإطلاق ، اذ ليس لها معنى بل - وهذا هو المهم في نظر المعارضين على هذه التسمية - ليس لها اى اثر حقيقي في السلوك البشرى . (٢٦)

ولقد خبطت العلوم الانسانية خطوات كبيرة حقا في سبيل تطبيق المنهج العلمي في ميادين دراساتها الخاصة . وكثير من هذه العلوم - وبخاصة علم النفس وعلم الاجتماع ، والى حد ما الانثروبولوجيا - تستعين بالقياس الى جانب الملاحظة . وقد أدت الملاحظة الدقيقة في كثير من الأحيان الى اكتشاف نوع من النظام أو الاطراد بين الظواهر التي تهتم بها هذه العلوم ، مما ساعد على اصدار بعض التكهّنات أو التنبؤات حول السلوك الانساني . والواقع أنه لولا اكتشاف هذه الاطارات لما أمكن معالجة كثير من الشؤون التي تعرض لحياة الانسان والمجتمع . وتهدف المناهج العلمية بأساليبها الرياضية والمنطقية والتجريبية الى توضيح هذه الاطارات وإبرازها ، وهذا نفسه هو ما يحاول الكثيرون من علماء الانثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي تحقيقه من خلال دراساتهم العقلية ، وما يهدف اليه أيضا علماء النفس من استخدام الطرق التجريبية التي تمارس في العيادات والمختبرات ، والتي تخضع لكثير من الضبط والتحكم (٢٧) . ومن هنا كان الحاج الكثيرين من المتخصصين في العلوم الانسانية في ضرورة الاستعانة بالمناهج والطرق الرياضية والتجريبية للكشف عن تلك الاطارات والتعبير عنها ، على أساس أن هذه المناهج

(٢٦) تتمثل المعرفة التراكمية بأفضل صورها في العلوم الطبيعية . فمبدأ البدايات الأولى لدراسة الفلك والطبيعة مثلا منذ آلاف السنين في شرق البحر الأبيض المتوسط بدأت معلوماتنا عنهما تتراكم وتتزايد كي تتحول الى علم الفلك والفيزياء الحديثين . وقد استمرت عملية التراكم طيلة هذه القرون رغم ما كانت تتعرض له أحيانا من ركود ، كما أن كثيرا من الأفكار القديمة احتفظت بصدها لأن ، وإن كان البعض الآخر ظهر كدبة وعدم دقته فاسقط من الاعتبار . وكانت النتيجة من هذا كله هو ظهور علم متماسك محدود ومتمايز وله نظرياته المقبولة من الجميع . وإذا كان ثمة اختلافات بين العلماء في بعض مجالات العلم فإن هذه الاختلافات لا تتعلق بالأساس أو بمبادئ العلم ذاته وإنما تدور حول المسائل الفرعية والجديدة . وهذا لا ينفي إمكان قيام ما يمكن اعتباره « لثورات » في العلم تعدل من بعض هذه الأسس . وفي هذه النواحي بالذات تختلف المعرفة التراكمية عن المعرفة الانثروكمية والتي يعتبر الأدب خير مثال لها . فعلى الرغم من أن الأدباء كانوا منذ القديم يكتبون حول أمور معينة مثل الحق والخير والجمال والانسانية وما إليها ، وهي الموضوعات ذاتها التي لا يزال الأدباء المعاصرون يكتبون عنها ، فليس ثمة ما يبل على حدوث أى تغيير خلال القرون الطويلة الماضية نتيجة لتراكم هذه الكتابات والخبرات ، كما حدث في العلم . وبينما يعرف عالم الفلك أو الفيزياء الآن عن فرع تخصصه أضعاف أضعاف ما كان علماء اليونان يعرفون ، فلا يزال الأدباء - على ما يظهر - في نفس الموقف الذي كان أدباء اليونان يجدون أنفسهم فيه . ويقول برنتون C. Brinton في ذلك أنه لو بحث أحد الأدباء اليونانيين مثل أرسطو فإن أو أحد الفلاسفة مثل افلاطون لما وجد صعوبة كبيرة في متابعة ما يقال الآن في الأدب أو الفلسفة ، أما لو بحث أرسطو فسوف يحتاج الى سنين طويلة جدا حتى يستطيع فهم مبادئ الفيزياء أو الرياضيات الحديثة . وبينما يستطيع أرسطو فإن أن يتابع بسهولة ما يكتبه جودج برناردشو مثلا ، ويستطيع افلاطون أن يتابع بسهولة أيضا ما يكتبه فيلسوف مثل جون ديوى ، فلن يكون من السهل على أرسطو أن يفهم كتابات بوهر Bohr أو اينشتين ، انظر في ذلك على العموم :

Brinton, C.; The Shaping of Modern Thought, Prentice- Hall, Spectrum Books. N.J. 1963, PP. 9- 12

والطرق ملك « للعلم » في ذاته ، ولا يمكن أن تكون وقفا على علم دون آخر ، وأنه يحق للعلوم الإنسانية بناء على ذلك أن تستعين بها ما دام ذلك يؤدي الى تحقيق درجة اكبر من الدقة والضبط .

ومع التسليم بهذا كله، فإن السؤال المهم الذي يتردد في الأذهان ولم يجد اجابة نهائية حتى الآن هو : الى أى حد يمكن استخدام مناهج العلوم الطبيعية وطرقها وأساليبها في العلوم الإنسانية، وبالتالي الى أى حد يمكن اعتبار العلوم الإنسانية علوما طبيعية ؟ هناك صعوبات كثيرة تقف حائلا بين هاتين الفئتين من العلوم رغم كل ما يبدو من تقارب وتشابه بينهما ، ويكفي للتدليل على ذلك ضرب بعض الأمثلة من مناهج العلوم الطبيعية ومدى انطباقها على العلوم الإنسانية دون ان ندخل مع ذلك في تفاصيل كثيرة لا داعي لها .

وأول هذه الأمثلة – وهو في الوقت ذاته يمثل أولى الصعوبات – هو التجريب أو اجراء التجارب العملية كعنصر متميز عن الملاحظة التي تستعين بها العلوم الطبيعية والإنسانية على السواء . ويعتبر منهج التجربة المنهج الأساسي في العلوم الطبيعية ، وهو يعتمد على عزل الظواهر الطبيعية صناعيا ، والتحكم فيها بقصد التوصل الى تحقيق الظروف المتماثلة المرة تلو المرة ، وما يترتب على هذه الظروف من نتائج ثم تكوين النظريات . ومن المسلم به أن العالم الفيزيائي يتميز على العالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي مثلا باستخدام الوسائل العملية وأجهزة القياس والملاحظة الدقيقة ، ويستعين بها في اخضاع الظواهر التي يدرسها للمراقبة والملاحظة الدقيقتين . ومع أن هناك معامل ومختبرات لبعض العلوم الإنسانية في كثير من الجامعات ومراكز البحوث فانه من الصعب اجراء التجارب فيها بالمعنى المفهوم من كلمة « تجربة » . والواقع أن هناك كثيرا من الاعتراضات على امكان القيام بمثل هذه التجارب ، ومعظم هذه الاعتراضات ذات طابع نظري أو منطقي . فمنهج التجربة يعتمد – كما يقول كارل بوبر – على الفكرة القائلة بأن الأمور المتماثلة تحدث في الظروف المتماثلة ، وهو أمر يصعب تحقيقه في العلوم الإنسانية . وحتى لو امكن تطبيقه فلن تكون له فائدة كبرى ، بل انه قد يكون عديم الفائدة تماما ، لأن الظروف المتماثلة لا يمكن أن تتحقق الا في حدود الفترة التاريخية الواحدة ، ولذا فلن يكون لأي تجربة نجريها الا دلالة محدودة جدا . يضاف الى ذلك أن عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شأنه أن يستبعد العوامل التي لها الاهمية العظمى في العلوم الإنسانية . « فنحن لن نجد ابدا في روبنسون كروسو وفي نظامه الاقتصادي الفردي المنعزل نموذجا مفيدا للنظام الاقتصادي الذي لا تنشأ مشكلاته الا عن التأثير المتبادل بين الافراد والجماعات » . (٢٨) بل ان أزمة استحالة كاملة في اجراء التجارب المفيدة في بعض العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع . وتمثل هذه الاستحالة في أن التجارب الاجتماعية الواسعة النطاق – مثل توزيع الملكيات الكبيرة – لا يمكن اعتبارها تجارب بالمعنى الفيزيقي أو الدقيق للكلمة ، « إذ ليس الغرض منها العمل على تقدم المعرفة من حيث هي كذلك ، بل بقصد بها تحقيق النصر السياسي . وهذه التجارب لا تجري في العمل بمعزل عن العالم الخارجي ، بل

الأحرى أن نقول أن إجراءها يغير الظروف الاجتماعية نفسها ، وليس من المكن تكرارها في ظروف مماثلة ، من حيث أن الظروف تغيرت نتيجة لاجرائها في المرة الأولى (٢٩) ، وذلك كله بالإضافة الى امكان تحكم العالم الطبيعي في اختيار الظروف التي يجرى فيها تجاربه وتغير هذه الظروف كيفما شاء ، وهو الأمر الذي لا يتيسر للعالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي . صحيح أنه أجرى عدد من التجارب في ميدان علم النفس وبخاصة علم النفس الصناعي وفي ميدان علم الاجتماع الصناعي ، وكان لبعض هذه التجارب دلالة عميقة مثل تجارب « مصانع هوثورن Hawthorne Works » المشهورة ، كما أجريت بعض التجارب التي تتسم بالجرأة لقياس بعض الاستجابات في أثناء العملية الجنسية على أشخاص من كلا الجنسين تقدموا من تلقاء أنفسهم ومارسوا العملية الجنسية تحت عدسات التصوير وعيون الملاحظين وتعبرفتها جديدا في الدراسات التجريبية على البشر (٤٠) ، إلا أن هذا كله لا يمكن أن يقارن بالتجارب الدقيقة المتكررة التي تجرى في معامل الفيزياء والكيمياء تحت ظروف تكاد تكون مثالية ، وذلك بعكس الحال بالنسبة للتجارب التي قد يود العالم الاجتماعي أو الأنثروبولوجي إجراءها فتقف دونها كثير من العقبات والصعوبات الفنية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو الدينية . فلقد أثار تجارب ماسترز W. H. Masters وجونسون V. E. Johnson لقياس الاستجابة الجنسية عند البشر رد فعل عنيف بين رجال الكنيسة والمتدينين عموما في أمريكا والغرب ، ولولا أنها أجريت سرا وفي الخفاء لمدة إحدى عشرة سنة لما قدر لها أن تتم (٤١) . ولذا فإن كثيرا « من التجارب التي نرغب في إجرائها الى أقصى حد سوف تبقى في عالم الأحلام زمانا طويلا ، وذلك رغم أن هذه التجارب هي من النوع الجزئي وليس من النوع اليوتوبي . ولا مفر للعالم الاجتماعي من أن يعتمد في عمله أكثر مما ينبغي على التجارب التي يجريها في ذهنه ، وكذلك على التشريعات السياسية التي تصدر في ظروف وبطريقة ينقصها الكثير مما نرغب فيه من وجهة النظر العلمية (٤٢) . بل أن ثمة كثيرا من الشك يخالغ

(٢٩) نفي الرجوع والصحة .

Masters, W. H., & Johnson, V. E.; *Human Sexual Response*, Little Brown & Co., (٤٠) Boston 1966.

ولقد أجريت هذه التجارب - التي تعتبر الأولى من نوعها في تاريخ دراسة العلاقات الجنسية - على ٢٨٢ امرأة و ٢١٢ رجلا طوعوا في الغالب للقيام بالعملية الجنسية تحت شروط معملية حددتها القائمان بالبحث (وليام ماسترز والسيدة فرجينيا جونسون) . وتقع الغالبية العظمى من الأشخاص الذين أجريت عليهم التجارب من كلا الجنسين بين سن العشرين والخمسين وإن كان هناك عدد قليل من النساء تراوحت أعمارهن بين العادية والخمسين والثمانين (٢٤) امرأة) وعدد محدود أيضا من الرجال بين سن العادية والخمسين (٣٩ رجلا) . وبالإضافة الى المعلومات الكثيرة التي توصل اليها الباحثان - عن طريق الملاحظة والقياس - ليس من طريق السؤال كما كان يحدث في كل الدراسات التي سبقت هذه التجارب - عن التغيرات الفيزيائية التي تحدث في الجسم أثناء الاستثارة الجنسية مثل سرعة ضربات القلب والنفس وتعصب العرق والتغيرات التي تطرأ على الأغشاء التناسلية ، فقد أمكن لهما أيضا تسجيل الكثير من الملاحظات عن انماط السلوك والعادات الجنسية والنظرة الى الجنس عند مختلف الأعمار ودرجات التعليم وما الى ذلك .

(٤١) انظر في ذلك .

Brecher, R & E.; *An Analysis of Human Sexual Response*, Andre Deutsch, London 1967

(٤٢) كادل بويز : المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٢٢ .

المرة في مدى دقة ودلالة هذه التجارب ، وفيما اذا كان هؤلاء الاشخاص يتصرفون بطريقة طبيعية حين يتم عزلهم في حجرات خاصة للملاحظة سلوكهم وقياسه ، وبخاصة حين تكون المسألة متعلقة بالسلوك الجنسي وممارسة العملية الجنسية . ولذا فكتيرا ما يوصف العلماء الذين يقومون بمثل هذه التجارب أنهم يبحثون بتجاربههم عن قوانين لا تنطبق في الحقيقة الا على تلك الحجرات المعزولة (٤٣) .

وهذا ينقلنا الى المثال الثاني: اذا كان أحد اهداف الملاحظة والتجريب في العلوم الطبيعية هو الوصول الى القوانين الكلية المضبوطة، فالى اى حد امكن تحقيق ذلك في العلوم الانسانية ؟ الواقع أننا اذا استثنينا علم الاقتصاد فان الحصلة من هذه «القوانين» في بقية العلوم الانسانية تبدو ضئيلة للغاية . بل ان ما يسمى «قوانين» فيها - او في بعضها على الاقل مثل علم الاجتماع والانثروبولوجيا - لا يخلو من العيوب وأوجه النقص . والمعروف ان نجاح التعميمات في العلوم الطبيعية يرجع الى اطراد الاحداث الطبيعية ، وهو الامر الذي لا يتوافر دائما في احداث الحياة وشئون المجتمع واحوال الأفراد ، ولذا فان كثيرا من الاحكام العامة الكلية التي اطلقها بعض السوسولوجيين او الانثروبولوجيين ليست في حقيقة الامر الا اقوالا بديعية لا ترقى الى مستوى القوانين ، ولا تلبث عموميتها ان تنهار امام الفحص الدقيق . وبالإضافة الى ما تتمتع به القوانين في العلوم الطبيعية من الصدق فانها تتميز عادة بالوضوح والإيجاز والخلو من اللبس والغموض ، كما انه يمكن التعبير عنها في الأغلب في صيغ رياضية دقيقة ومحكمة ، وذلك على العكس تماما من الاحكام الكلية التي نصادفها في العلوم الانسانية ، فهي تصاغ في العادة في قالب من الكلمات الطنانة ، وبداخلها كثير من الغموض، كما يحوطها الكثير من التحفظات (٤٤) . وعلى ذلك فان الدعوى بان الانساق الاجتماعية مثلا انساق طبيعية تجد كثيرا من المقاومة ليس فقط من جانب العلماء الشبان الثائرين الذين خلقوا بثورتهم الأزمة الحالية التي تمر بها العلوم الانسانية - او جزءا من هذه الأزمة على الاقل - بل وأيضا من عدد من كبار العلماء «الحافظين» . فايفانز بيرتشارد يصف هذه الدعوى بأنها «الوضعية النظرية في أسوأ صورها» ، ويرى أن من حقّه ان يطالب الذين يقررون أن غيبة الانثروبولوجيا وبالتالي العلوم الانسانية هي الوصول الى قوانين اجتماعية تشبه القوانين التي يصوغها العلماء الطبيعيون أن يقدموا لنا أمثلة من هذه القوانين الاجتماعية . «ولكن لم يظهر لأن اى شيء يشبه ولو من بعيد قوانين العلوم الطبيعية، وكل ما امكن الوصول اليه هو بعض الاحكام الحتمية او الغائية او العملية . وقد اتت كل التعميمات التي حاول بعض العلماء اطلاقها غامضة مبهمة فضفاضة مما يقلل من قيمتها وأهميتها ، هذا على فرض صدقها . والحق أن هذه التعميمات ليست سوى مجرد تكرار للمعاني الجزئية وابرار الاشياء العادية المألوفة في صور أخرى وعلى مستوى استدلالى ساذج بسيط .» (٤٥) ولقد درأت على صفحات مجلة Man منذ سنوات مناقشات طويلة تجمع بين العنف والطرافة حول امكان وصول الانثروبولوجيا الاجتماعية بالذات الى قوانين عامة تشبه قوانين العلم

(٤٣) كيجيتي ، جون ، الفيلسوف والعلم - ترجمة الدكتور أمين الشريف ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين ، بيروت ١٩٦٥ : صفحة ٢٥٧ ، بوير ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٨ .

(٤٤) المرجع السابق ، صفحة ٢٥٢

(٤٥) إيفانز بيرتشارد ، المرجع السابق ذكره صفحة ٩١

الطبيعي في صدقها وعموميتها . ولقد تزعم الانثروبولوجي البولندي اندرييسكي Andrzejewski الدفاع عن الدعوى القائلة بإمكان صياغة التعميمات أو القوانين الصادقة ، بل وذهب الى أن هناك قوانين بالفعل من هذا النوع ، وضرب لذلك بعض الامثلة ، مثل ارتباط انتشار نظام تعدد الزوجات بالتفاوت الاقتصادي الشديد في المجتمعات البدائية ، وأن الحروب تؤدي الى ظهور الحكم الانفرادي ، وأن الزيادة الكبيرة في عدد السكان تؤدي الى الحرب . ويرى اندرييسكي أن ثمة امثلة أخرى يمكن ذكرها للتدليل على وجود القوانين الاجتماعية ، وأن كان العلماء مع ذلك لم يصوغوا حتى الآن الاعداد قليلا نسبيا من هذه القوانين ، وذلك نظرا لحداته العلوم الاجتماعية (علم الاجتماع والانثروبولوجيا بالذات) . ويلاحظ اندرييسكي أن الناس كانوا دائما يقفون موقفا عدائيا من كل العلوم في أول عهدها ، ولو صدقت المزاعم التي كانت تنكر إمكان الوصول الى قوانين في العلوم الطبيعية لما كانت هناك الآن علوم الفيزياء والكيمياء والحياة « البيولوجيا » وغيرها . ولكن أحد الانثروبولوجيين البريطانيين وهو لورد راجلان Lord Raglan تصدى للرد على اندرييسكي على صفحات المجلة ذاتها ، وحاول أن يفند ما ذهب اليه من طريق التشكيك في أن القضايا التي ذكرها تؤلف قوانين مطلقة . وبين راجلان مثلا أنه ليس ثمة تفاوت اقتصادي عند قبائل استراليا ، ومع ذلك فهم يعرفون نظام تعدد الزوجات ، وأن قبائل الماساي Masai في شرق أفريقيا من أشد الشعوب حبا في الحرب ومع ذلك فالحكم ديمقراطي ، ولم يظهر فيها ديكتاتور واحد ، وأخيرا فإن بلاد البنغال متخمة بالسكان ، ومع ذلك فإنهم من أشد الشعوب حبا في السلام (٤٦) . وعلى أية حال فإن قيام مثل هذه المناقشات حول موضوع لم يعد محل بحث على الإطلاق في العلوم الطبيعية منذ زمن طويل يدل دلالة واضحة على مدى اختلاف وجهات النظر بين المشتغلين بالعلوم الانسانية ، كما يدعو الى التشكيك فيما إذا لم تكن كل الجهود التي يبذلها هؤلاء العلماء للكشف عن مثل هذه القوانين هي جهود ضائعة وغير مثمرة وأن كل ما سوف تؤدي اليه هو « إثارة بعض مناقشات جوفاء عن المناهج » (٤٧)

والمثال الثالث والآخر هو محاولة العلوم الانسانية استخدام المناهج الرياضية والكمية في وصف وتفسير الظواهر التي تدرسها . وقد افلح علم الاقتصاد في ذلك الى حد كبير كما صادف علم النفس وعلم الاجتماع بعض النجاح ، وامتدت المحاولات أخيرا الى الانثروبولوجيا التي أخذت تنحو بسرعة منذ الأربعينيات نحو المناهج الكمية ، وتحاول أن تصوغ الوقائع الاجتماعية في حدود ألفاظ كمية مثلما يفعل علماء الاجتماع المحدثون ، خاصة بعد أن ظهر عدد متزايد من العلماء الذين يزاوجون في دراساتهم بين المناهج السوسولوجية والانثروبولوجية، ويمزجون بين الوصف الكيفي والبحث والتحليل الكمي ، على أساس أن هناك من الحقائق عن الإنسان والمجتمع مالا يمكن فهمه فهما دقيقا إلا عن طريق الاحصاء والاستعانة بالمناهج الرياضية . فالسلوك الانساني في مظاهره الجماعية يعدنا بنوعين أو فئتين من المعلومات أو الحقائق : حقائق لها دلالات كمية

(٤٦) انظر في ذلك مجلة Man, May 1951 and October 1951.

تلك راجع الحاشية التي اضفناها في آخر صفحة ٩٢ من كتاب إيفانز برينشارد السابق ذكره .

(٤٧) إيفانز برينشارد ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٩٢

تشير الى الحجم والمقدار ، وحقائق ذات دلالات كيفية تحتاج الى مجرد الوصف والتفسير . (٤٨)
والسائد عند الكثيرين من علماء الأنثروبولوجيا الآن هو أن تطور العلم سوف يؤدي بالتدريج الى اخضاع المعلومات التي تعالج الآن في حدود والفاظ كيفية للتفسيرات والتحليلات الكمية أو العددية ، وأنه اذا كانت دراسة البناء الاجتماعي في المرحلة الحالية من مراحل تطور العلم الاجتماعي بعامة والأنثروبولوجيا بخاصة تحتم وصف الثقافة السائدة في المجتمع فان ذلك سوف يخفي بتقدم الدراسات الكمية لهذه الحقائق (٤٩) ، وأنه لابد من استخدام القياس في مجال الأنثروبولوجيا الاجتماعية بنفس الطريقة التي يستخدم بها في الدراسات السوسولوجية الحديثة واعطاء العناصر غير المتغيرة في الحياة الاجتماعية قيمة عددية حتى يمكن اضافة بعض الدقة العلمية على الدراسات الكيفية . ويذكر ليفي ستروس - الذي يعتبر من أشد الدعاة لاستخدام المناهج الرياضية في الدراسات الاجتماعية حماسا - في مقال هام له بعنوان « الرياضيات والانسان Les Mathematiques et L'homme » . أن الشيء المؤكد هو أن الشبان الذين سوف يتخصصون في العلوم الاجتماعية لا بد أن تكون لهم ثقافة أساسية متينة في الرياضيات حتى لا ينظروا من الميدان العلمي . (٥٠)

ولقد استشهدت هنا بما يحدث في الأنثروبولوجيا بالذات نظرا لحدوثها كعلم اذا قيست بالعلوم الانسانية الاخرى من ناحية ولأن منهجها - بحكم الظروف التي تجري فيها الدراسات العقلية في المجتمعات البدائية والمتخلفة التي يصعب الحصول فيها على معلومات عديدة - هو منهج كيفي وصفي الى حد كبير . ولكن الملاحظ على العموم هو أنه على الرغم من قوة الدعوة لاستخدام المناهج الرياضية فليس هناك من بين العلماء المعاصرين في الأنثروبولوجيا على الاقل من يرى أن هذه المناهج تكفي بذاتها لفهم الحياة الاجتماعية ، وإن كانت تساعد على دراستها بطريقة

(٤٨) يمثل النوع الأول من الحقائق - كما يراه الأنثروبولوجيون مثلا - في مقدار مهر العروس واتساع نطاق القرابة وعمق البندات مقدار بعدد الاجيال التي تفصل بين المؤسس الأول للبلدة أو العائلة الكبيرة والأعضاء الأحياء من أفراد تلك البلدة أو العائلة ، ومدى اتباع ومراعاة إحدى القواعد القانونية أو التعاليم الخلقية وما الى ذلك من العلاقات الاجتماعية التي تحتاج الى القيام ببعض الإحصائيات ، على الرغم من أن الوسيلة لتحقيق ذلك قد لا تكون ميسورة في كل الأحوال . أما الحقائق ذات الدلالات الكيفية فتتمثل في الالتزام بدفع المهر تبعاً لخطوات ومراسيم وطقوس محددة ، والاعتقاد في السحر والشعوذة ، والشعائر الدينية وما الى ذلك - انظر في ذلك الجزء الأول (المعلومات) من كتابنا عن « البناء الاجتماعي » - المرجع السابق ذكره ، صفحة ٥٥ .

(٤٩) Fortes, M ; « Time and Social Structure: An Ashante Case Study » in Id (ed): Social Structure: Studies Presented to Radcliffe- Brown. O.U.P. 1949, PP.95- 68.

(٥٠) Levi- Strauss, C.; « On Social Structure » in Kroeber (ed); Anthropology To day, Chicago U.P. 1960, PP. 524- 53; G.urvitch, G., « Le Concepte de Structure Sociale », Cahiers Internationaux de Sociologie, XIX, 1955.

انظر ايضا الجزء الأول (المعلومات) من كتابنا عن البناء الاجتماعي - المرجع السابق ذكره صفحات ٥٤ - ٦٣ حيث يوجد عرض أكثر تفصيلا لهذا الاتجاه مع الإشارة الى أهم الاختلافات بين التحليل الكيفي والتحليل الكمي لأحدى الظواهر الاجتماعية هي ظاهرة الطلاق في المجتمعات الأفريقية .

أكثر دقة من السرد الوصفي الخالص . وفورتريس نفسه ، الذى أشرنا الى مقاله القيم الذى يدعو فيه الى انتحال المناهج الرياضية في دراسة المجتمعات البدائية ، والذى يعتبر من أشد التحمسين لتحليلات الكمية للظواهر الاجتماعية يقول في نهاية مقاله الذى يدرس فيه بعض الظواهر عند قبائل الأشتاني « لقد حاولت أن أبين في هذا المقال أن التحليل الإحصائي الأولي أمر لازم لتوضيح بعض مشكلات البناء الاجتماعي الذى يمر بعملية تفاضل اجتماعي . فمن الواضح أن استخدام مصطلحات وعبارات مثل « الزواج والأقامة عند أهل الزوج » ، أو « عند أهل الزوجة » ، لن يفيد في مثل هذا المقام شيئا ، بينما استخدام المعلومات العددية تساعدنا على أن نرى تنظيم الحياة العائلية عند الأشتاني هو نتيجة لتفاعل وتداخل عدد من العوامل المحددة تحديدا لا يخلو من الدقة والتي تعمل في وقت معين بالذات أو على مدى فترة محددة من الزمن . » (٥١) وهذا يعني أن استخدام العمليات الإحصائية الأولية تساعد فقط على إزالة ما يحيط ببعض المصطلحات الكيفية من غموض ولبس . ولم تغلج كل المحاولات التي بذلت حتى الآن ، في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالدات في الوصول الى صياغة قوانين اجتماعية في الفاظ وحدود كمية مثلما أفلحت العلوم الطبيعية حيث يعتبر الوصف الكمي للكيفيات الفيزيائية شرطا أساسيا لصياغة القوانين العلمية في قالب رياضي محكم . ولو نظرنا مثلا الى صيغة مثل « يزداد الميل نحو التوسع الاستعماري بازدياد شدة التصنيع » لتبين لنا على الفور ، كما يقول كارل بوبر ، أننا لا نملك طريقة لقياس الميل نحو التوسع أو لقياس شدة التصنيع . (٥٢) ومما قد تكون له دلالاته في هذا الصدد أن كبار علماء الرياضيات أنفسهم تجاهلوا تطبيقاتها على العلوم الإنسانية نظرا لصعوبة هذه التطبيقات . (٥٣)

- ٥ -

والاختلافات المنهجية بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية أوسع وأشمل بكثير مما ذكرنا (٥٤) ، ولكننا نكتفي بهذا القدر لأنه ليس من أهدافنا هنا أن نكتب بحثا في المناهج بقدر ما نهدف الى إبراز أهم عناصر الأزمة التي تمر بها العلوم الإنسانية الآن ، مع العلم بأن جذور المشكلة قديمة وأن معظمها يدور حول المناهج . ومع التسليم بأنه ليس ثمة ما يضر العلوم الإنسانية في استعانتها بمناهج العلوم الطبيعية واساليبها في البحث اذا كان ذلك يساعدها على

(٥١) Fortes, op. cit , P. 83.

(٥٢) كارل بوبر ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٦

(٥٣) كيميشي ، المرجع السابق ذكره ، صفحة ٣٥٩

(٥٤) يمكن للقارئ أن يجد عرضا ممتازا لأوجه الشبه والاختلاف بين مناهج العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في كتاب كارل بوبر «علم المذهب التاريخي» الذي سبقت الإشارة اليه في أكثر من موضع ، فالكاتب - كما يقول المترجم - « دراسة منسقة في مناهج العلوم الاجتماعية من حيث مقارنتها بمناهج العلوم الطبيعية ، فيصحح المؤلف كثيرا من الأخطاء الشائعة عن المناهج ويتناول موضوعات هامة ، كالتمييز بين التنبؤ والنبوة والتفسير التاريخي والنزعة الكلية ووحدة المنهج العلمي » .

الوصول الى نتائج أكثر دقة مما تصل اليه بالفعل عن طريق الملاحظة البحتة او الملاحظة بالمشاركة، فان المعارضين لذلك الاتجاه - او المعتدلين منهم على الاصح - يرون ضرورة تعديل هذه المناهج بما يتلاءم مع طبيعة العلوم الإنسانية ذاتها وطبيعة الموضوعات التي تهتم بدراستها، وهي موضوعات تصل في آخر الأمر - بشكل أو بآخر - بالطبيعة الإنسانية ذاتها . والشئ المميز لمعلم هذه العلوم هو ان موضوع دراستها - أي الطبيعة الإنسانية - يؤلف في الوقت ذاته جزءا من المنهج، وأنه بناء على ذلك يتعين على الباحث في هذه العلوم ان يستخدم « إنسانيته » في محاولته فهم النظم الاجتماعية وأنماط السلوك المختلفة والحوافز والدوافع الكامنة وراء هذا السلوك ، وهو الأمر الذي لا نجده في العلوم الطبيعية . فليس هناك تعاطف بين الباحث الفيزيائي مثلا والدرات او بين الباحث البيولوجي وذباب الفاكهة وهكذا . فهناك نوع من الحوار اذن بين الباحث وموضوع بحثه في العلوم الإنسانية ، وهو حوار ضروري لفهم المشكلة فهما حقيقيا عميقا ، بينما لا تعترف العلوم الطبيعية بوجود مثل هذا الحوار ، وذلك لأنها تلتقي بموضوعات بحثها على أنها أشياء وليس كأشخاص كما يحدث في العلوم الإنسانية أو بعضها على الأقل . وواضح ان هذا القول الأخير يتعارض تعارضا تاما مع ما يقوله دوركايم في قاعدته الأولى المشهورة من قواعد المنهج في علم الاجتماع من ضرورة اعتبار الظواهر الاجتماعية كما لو كانت أشياء حتى تتوافر الموضوعية العلمية في الدراسة . والواقع ان كثيرين من المشتغلين بالعلوم الإنسانية اتبها منذ زمن طويل الى ضرورة اهتمام الباحث الاجتماعي والانثربولوجي بوجه خاص بهذه المشاركة الوجدانية أو التعاطف واعتبارها جزءا من عملها يعكس ما يقول دوركايم تماما . وقد أطلق كولي Cooly منذ زمن غير قريب على هذه العملية اسم الاستبطان التعاطفي sympathetic introspection واعتبرها جزءا من منهج الدراسة على الرغم من أنها تثير كثيرا من الصعوبات أمام الباحث الذي يجد نفسه بذلك موزعا بين متطلبات الموضوعية العلمية وبين التعاطف مع الأشخاص الذين يدرس حياتهم وسلوكهم وأفكارهم وقيمهم . وقد عاد هذا الاتجاه الى الظهور من جديد في السنوات الأخيرة على أيدي عدد كبير من العلماء الشبان الذين يريدون أن يعيدوا الى العلوم الإنسانية « إنسانيتها » . ونجد كثيرا من ملامح هذا الاتجاه واضحة على الخصوص في كتابات بعض الأنثربولوجيين الذين خرجوا على النمط المألوف في الدراسات الأنثربولوجية التقليدية التي كانت تتمسك بحرفية المناهج المتبعة في العلوم الطبيعية (٥٥) .

والرأي الذي يسود الآن عند هؤلاء الكتاب هو انه مهما تظاهر المشتغلون بالعلوم الإنسانية بأنهم يسرون في نفس الطريق الذي سلكته العلوم الطبيعية وأنهم يطبقون في دراساتهم وبحوثهم مبادئ الموضوعية العلمية التي تحتم عليهم اعتبار الظواهر الاجتماعية والإنسانية على العموم كمالو كانت أشياء فأنهم لا يستطيعون التخلص من حقيقة هامة وهي أنهم يعنون أصلا بالحالات الذهنية وأنهم يكونون أقرب الى موضوعات تخصصهم حين يتكلمون عن المشاعر والعواطف والأفكار والمثل

(٥٥) من أهم هؤلاء العلماء أوسكار لويس Oscar Lewis الذي يعتمد الآن اعتمادا متزايدا في دراسته للمجتمعات البسيطة على دراسة الحالات وتاريخ حياة أشخاص معينين كما ترد على الستتهم هم أنفسهم . ويظهر هذا على الخصوص في كتابين من أهم كتبه هما Five Families و La Vida ، وكذلك الأنثربولوجي البريطاني الشاب جولييان بيت ريفرز Julian Pitt-Rivers الذي يعطى في كتاباته أهمية بالغة لتحليل القيم الاجتماعية كما يظهر في دراسته لأحدى القرى الإسبانية في كتاب له بعنوان The People of the Sierra

والعلاقات والدوافع والنظم والقيم الانسانية وما اليها . والواقع انهم يتعرضون لهذه الامور في كتاباتهم حتى وان لم يقولوها بصراحة او لم يذكروها في تلك الالفاظ والحدود. ويبدو هذا واضحا في كتابات اثنين من كبار المدافعين عن « علمية » علم الاجتماع والانثروبولوجيا وهما دوركايم وراي كليف براون. (٥٦) فالذين مثلا لن يمكن فهمه عن طريق معرفة عدد المساجد او الكنائس او الماعبد في المجتمع وعدد المترددين عليها في كل صلاة او عدد الذين يتقدمون بتظلماتهم لافرحه الاولياء وانواع التظلمات التي يرفعونها الى هؤلاء الاولياء واذا ما كانت هذه التظلمات والشكاوى تكتب بالحبر او الرصاص كما ظهر في كتاب حديث عن هذا الموضوع في مصر . كذلك لن يمكن فهم العائلة كنظام اجتماعي عن طريق دراسة عدد البيوت وعدد طوابقها وعدد الغرف فيها وطريقة بنائها والمواد المستخدمة في البناء ووسائل التهوية والاضاءة ولا حتى عدد افراد هذه العائلات الذين يعيشون معا تحت سقف واحد او في بيوت متفرقة، وما الى ذلك من المعلومات العددية التي لا شك في اهميتها ولكنها لا تكفي اطلاقا لفهم هذين النظامين الاجتماعيين ، انما الذي يجدي في فهم النظم هو دراسة الحالات الدهنية المتصلة بها واثرها في فئات معينة من الناس في مواقف معينة بالذات . ويصدق هذا بشكل او باخر على كل العلوم الانسانية . بل ان علماء الاقتصاد انفسهم كثيرا ما يضيقون بحدود وقيود النظريات الاقتصادية الصورية ويثيرون عليها ويعطون بعض اهتمامهم لدراسة الدوافع الحقيقية لسلوك الناس في مواقف اقتصادية معينة وبذلك يدخلون ميدان الفلسفة دون ان يدركوا ذلك، مثلما فعل سمنر Sumner وبلبن Veblen ونابت F.H. Knight وغيرهم . وربما كان هذا هو السبب في الاهتمام الزائد الذي يوليه علماء الاجتماع والانثروبولوجيا بالذات لدراسة نسق القيم . اذ مهما بلغت المعلومات التي يحصل عليها السوسيولوجيون والانثربولوجيون عن سلوك الناس في المجتمع من الدقة والتفصيل والكثرة فلن تكون لها اهمية حقيقية الا اذا درست في ضوء نسق القيم السائد في ذلك المجتمع ، وذلك على اعتبار ان اختيارات الانسان وتفضيلاته والمعايير التي تحكم في عملية الاختيار والمفاضلة هي التي تؤلف في الحقيقة موضوع العلم الاجتماعي . وهذه المعايير هي قبل كل شيء مستويات خلقية وعقلية ، ومن هذه الناحية فانها تكون اقرب الى مجال الادب والفلسفة منها الى العلوم الطبيعية (٥٧) . وكما يقول جون كيمي « انه في الصعب ان تبقى المعاني العاطفية بمعزل عن الفرضيات ، فكل منا يهتم لما تنطوي عليه الافعال من تضمينات اخلاقية . ذلك لانه من الصعب ان يصار الى صياغة النتائج المتوقعة للجهود البشرية في قالب خلو من الشعور . ونحن ندرك اليوم في دراستنا لتاريخ قوانين حركات الاجرام السماوية كم كان حظ علماء الفلك عظيما لانه لم يكن يهمهم ما هي مدارات تلك الاجرام طالما كان باستطاعتهم وصفها بدقة .. اما العلوم الاجتماعية فان الصعوبة هي ان الضغط للوصول الى نتائج مرغوبة لا ياتي من خارج نفس العالم بل من داخلها . فهو يود لو يستطيع الاعتقاد بان بعض الافعال تؤدي الى المرغوب من النتائج » (٥٨) .

(٥٦) انظر على الخصوص Durkheim, E , Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse, Radcliffe-Brown, A.R , The Andaman Islands.

(٥٧) Redfield, op. cit, PP.48-49

(٥٨) كيمي: المرجع السابق ذكره ، صلحا ٣٦١ ، ٣٦٢

وهذه أمور تشير الى ان ثمة علاقة قوية بين العلوم الإنسانية والإنسانيات وتردنا الى ما ذكره رديفيلد عن تصويره للوضع القائم الآن بأنه أشبه بالمادة التي تجمع بين مختلف المعارف والتي تجلس فيها العلوم الإنسانية بين العلوم الطبيعية من جهة والإنسانيات من جهة أخرى . فجزء كبير من المعلومات والحقائق والوقائع والأفكار التي تردد في الكتابات الاجتماعية والأنثروبولوجية وغيرها تصادفها في كتابات الفلاسفة والأدباء ، بل ان الأعمال الفنية ذاتها تعبر في كثير من الأحيان عن الاهتمامات والاتجاهات السياسية والدينية والاقتصادية والقيم الاجتماعية وكلها أمور تدخل في نطاق العلوم الإنسانية . وليس المهم — كما يقول رديفيلد ان يقال ان الفلاسفة يستمدون إراءهم وأفكارهم ومعلوماتهم من الكتب بينما يستمدان الاجتماعيون والأنثربولوجيون من واقع الحياة ، انما المهم هو ان الاثنين يهتمان بالحالات الذهنية والنساق القيم عند البشر . صحيح ان هناك اختلافات بين الإنسانيات والعلوم الإنسانية ، وهي تتركز في الأغلب في ان الإنسانيات تهتم بوجه خاص بإبداعات الخيلة الخالقة التي تصدر عن الافراد نتيجة لمجهودهم الخاص الواعي ، بينما تهتم العلوم الإنسانية بالنظم التي تظهر تلقائيا خلال الزمن والتي لا يرتبط وجودها وبقاؤها بالفرد من حيث هو فرد ، و«صحيح أيضا ان الفلاسفة يعطون من الاهتمام والانتباه للمذاهب الفكرية ما لا نجده عند معظم المشتغلين بالعلوم الإنسانية وهكذا ، ولكن الخط الفاصل بين الإنسانيات والعلوم الإنسانية ليس قاطعا تماما . فهناك من بين علماء الأنثربولوجيا مثلا من يهتم اهتماما بالغاً بالمعايير الجمالية عند البدائيين — مثلما فعلت روث بنزل Ruth Bunzel بدراساتها للانماط الجمالية عند صانعي الفخار عند هنود البويبلو ، وما فعل بول بوهنان Paul Bohannan في دراساته للفن الأفريقي — ومنهم من يهتم بدراسة الفلسفة البدائية مثل بول رادين Paul Radin الذي أعطى كثيراً من الاهتمام لانماط التفكير عند بعض قبائل الهنود الحمر وفكرتهم عن الكون ومركز الإنسان فيه ، وضمن كثيراً من النتائج التي وصل اليها في كتابه عن « الرجل البدائي كفيلسوف » « Primitive Man as Philosopher » . وهناك أيضا من علماء الاجتماع وبخاصة من الفرنسيين من يعالج في كتاباته مشاكل الفلسفة من زاوية سوسيولوجية مثل جورج جيرفتش G. Gurvitch والواقع ان كتابات علماء الاجتماع الفرنسيين اقرب في طابعها العام الى الكتابات الفلسفية المجردة منها الى الكتابات السوسيولوجية التي تصدر عن علماء الاجتماع الأمريكيين أو البريطانيين (٥٩) كما ان هناك من علماء الاقتصاد أيضا من يكتبون بطريقة اقرب الى كتابات الفلاسفة كما هو الحال في كتابات هارولد أينييس Harold Innis . وهكذا . ولكننا نجد من الناحية الأخرى ان علم النفس وهو احد العلوم الإنسانية — الى حد ما على الأقل — يعطى الاولوية في دراسته للفرد كفرد بعكس الحال في بقية العلوم الإنسانية الأخرى التي تهتم في المحل الاول بالناحية الجماعية في حياة الإنسان وبذلك يكون اقرب في هذه الناحية بالذات الى الإنسانيات . وهذا كله علاوة على الاتجاهات الحديثة في الأنثربولوجيا التي اخذت معنى عناية فائقة بدراسة الشخصية وعلاقتها بالثقافة بحيث

(٥٩) اهتم كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين بتبيين المسائل المشتركة بين الفلسفة وعلوم الاجتماع . ومن الكتب الهامة في ذلك كتاب دوركايم عن « الفلسفة وعلوم الاجتماع Philosophie et Sociologie » رغم صغر حجمه وقد ترجم حديثا الى العربية بعنوان « فلسفة واجتماع » . كذلك يمكن للقارئ ان يجد عرضا وافيا وبعينا لبعض هذه المسائل المشتركة في الكتاب القيم الذي اصدره الدكتور ليباري محمد اسماعيل عن « علم الاجتماع والفلسفة » (الدار القومية للطباعة والنشر — الاسكندرية) وهو يقع في ثلاثة اجزاء عالج فيها مسائل المنطق والمعرفة والاخلاق .

اصبحت مدرسة الثقافة والشخصية Culture and Personality من اقوى وأهم المدارس الانثروبولوجية الآن (٦٠) .

فهناك اذن ارض مشتركة بين العلوم الانسانية والانسانيات ، وان كان هناك في الوقت نفسه ميل واضح للتفاضل عن وجودها واغفال شأنها جريا وراء التشبه بالعلوم الطبيعية ، او على الاصح نتيجة للتشبث بما يسميه هايك Hayek بالنزعة التعاليمية Scientism (٦١) . وهو اتجاه فيه كثير من الخطر على العلوم الانسانية لانه يقوم على التقليد الاعمى لمنهج العلم ولفته ، مع اغفال طبيعة العلوم الانسانية ذاتها ومتطلباتها . والاحساس بهذا الخطر هو من اكبر الدوافع التي تحفز العلماء الشبان الان الى اعادة النظر في موقف العلوم الانسانية وعلم الاجتماع بالذات وصلتها بالعلوم الطبيعية من ناحية والانسانيات من ناحية اخرى ، كما انه هو السبب المباشر في محاولة التقريب بين العلوم الانسانية والانسانيات بعد ان طال انفصالهما وافتراقهما ولقد انتبه كثير من العلماء البريطانيين فجأة - كمن يصحو من النوم بفتة - الى ان العلوم الانسانية والانسانيات تفرقت من اصل واحد يرجع الى دراسة الثقافة الكلاسيكية ، وتنبه كثير من العلماء في ألمانيا فجأة ايضا الى ان العلوم الانسانية والانسانيات تنتمي الى شيء واحد يطلقون عليه كلمة Gristerwissnschaften . وانه خليق بهم لذلك ان يكتشفوا من جديد تلك العلاقات التي طال اغفالها او تجاهلها . وكان السؤال التقليدي الذي يواجههم هنا ايضا هو ما الشيء المشترك بين العلوم الانسانية والانسانيات ؟ ثم ما الذي تستطيع العلوم الانسانية ان تأخذه من الانسانيات في المرحلة الراهنة من تطورها وبعد ان ارتبطت بالعلوم الطبيعية ارتباطا قويا لا سبيل الى انكاره ؟

والجواب على هذا السؤال يبدو سهلا في نظر بعض العلماء الذين تعرضوا لهذه المشكلة . فهم يرون بكل بساطة ان الشيء المشترك بينهما هو « الانسانية » ذاتها . وكما يقول ردفيلد في ذلك : ان الانسانية تعتبر عاملا مشتركا بين الدين « ينظرون » الى الانسان كما يظهر في الكتابات الادبية والاعمال الفنية « اي المشتغلين بالانسانيات » والدين « يدرسون » الانسان كما يتبدى في النظم الاجتماعية والانماط السلوكية الظاهرة امامهم . فالانسانية هي الموضوع المركزي الذي تدور حوله اهتمامات المشتغلين بالعلوم الانسانية والانسانيات على السواء (١٢) . ولو اعيد توزيع الدراسات الاكاديمية من جديد حسب موضوعاتها وليس تبعا للمناهج التي تستخدمها في الدراسة والبحث لوضعت العلوم الانسانية مع الانسانيات في مجموعة واحدة متميزة عن بقية المعارف والعلوم الاخرى ، لانه مهما قيل من ان العلوم البيولوجية ، مثلا تدرس الانسان فان « انسانية » الانسان ليست هي موضوع اهتمام هذه العلوم البيولوجية فضلا عن العلوم الطبيعية ، بينما هي

(٦٠) Redifeld; op- cit., PP. 50-51

(٦١) :أورد هايك آراءه عما يسميه بالنزعة التعاليمية في مقال طويل ظهر في اول الامر على ثلاث دفعات في مجلة Economica (المجموعة الجديدة في الاعداد ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٦) ثم جمع الاجزاء الثلاثة معا ونشرها في كتاب بعنوان « النزعة التعاليمية ودراسة المجتمع » Hayek, F A Von; Scientism and the Study of Society

(٦٢) وحتى في الحالات التي تعالج فيها العلوم الانسانية موضوعات تبدو بعيدة تماما عن مجالات اهتمامات الانسانية مثل الدراسات الديموجرافية التي تعتمد اعتمادا يكاد يكون كليا على المناهج الاحصائية بحيث يبدو البشر كما لو كانوا مجرد اعداد وارقام فان مشكلات هؤلاء البشر تفرض نفسها بشكل او باخر على الباحثين ، ولا بد من ان تؤخذ هذه المشكلات في الاعتبار على اساس ان ذلك يساعد على فهم اساليب وطرق الحياة والسلوك .

الموضوع الاساسي للعلوم الإنسانية (٦٢) . وهذه اقوال غامضة وغير محددة ، لان كل ما تعنيه في الواقع هو ان المشتغلين بالعلوم الإنسانية يمكنهم ان يجدوا في فنون وآداب وفلسفات العالم مصادر غنية لدراسة الانسان والمجتمع وان الاستعانة بها تؤدي الى فهم اعمق وافضل للمشكلات التي يعالجها هؤلاء العلماء (٦٣) . وهذا يصدق ايضا على موقف الادباء والفلاسفة ورجال الفن من العلوم الإنسانية وضرورة العمل على استيعاب نظرتها الى الانسان والمجتمع والاستعانة بالنتائج التي تصل اليها هذه العلوم في كتاباتهم واعمالهم الادبية او الفلسفية او الفنية .

ومهما يكن من شيء ، فالواضح ان العلوم الإنسانية - ربما باستثناء الاقتصاد - لا تزال تتخبط حتى الآن بين الفلسفات التقليدية التي تدور حول الطبيعة الإنسانية والرغبة في قيام علم طبيعي للسلوك البشري تحت اسماء مختلفة . فعلى الرغم من كل ما بذل في سبيل تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية فان هذا الانجاه يلقي الكثير من المعارضة ، ليس فقط نتيجة لصعوبات التي يلاقيها العلماء في تطبيق هذه المناهج في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية ، بل وايضا كرد فعل للنتائج التي ترتبت على المغالاة في محاولة تطبيق هذه المناهج واغفال طبيعة هذه الظواهر . وقد اتخذ الانجاه الذي سيطر على الدراسات السوسولوجية بالذات منذ اوچست كوت - والذي بمقتضاه كان ينظر الى علم الاجتماع على انه علم طبيعي - في الانحسار . وهذا هو ما يحدث ايضا فيما يتعلق بالنظرة التي سادت ردحا طويلا من الزمن في الابحاث الانثروبولوجية والتي كانت تعتبر النسق الاجتماعي نسقا طبيعيا . فالعلوم الإنسانية لم تسقط تماما الفلسفة التقليدية عن الطبيعة الإنسانية كما انها لم تتقبل تماما وجهة النظر العلمية . ولا يزال الاتجاهان يعيشان جنبا الى جنب ويصارع احدهما الآخر (٦٤) . وليس هذا مجرد اختلاف اكاډمي ، اذ يترتب عليه في الواقع نتائج عملية هائلة تتصل بموقف الانسان من الحياة ذاتها . انه يقول آخر اختلاف يتصل بمسألة الحرية الإنسانية من ناحية او خضوع الفرد لعوامل خارجية تتحكم فيه وفي سلوكه ، كما انه يتصل بالنظم السياسية ونظم الحكم ذاتها . ومن هنا نجد ان الازمة الراهنة التي تمر بها العلوم الإنسانية الآن والتي تبدو في ظاهرها أزمة خاصة بالمناهج لها في حقيقة الامر ابعاد ايڤولوجية ، كما انها متائرة الى حد كبير بالازمة الناشئة بين نظم الحكم المختلفة ، نظرا لما لهذه النظم من صلة وثيقة بطبيعة السلوك الانساني . وسوف يظل هذا الاختلاف على المناهج وعلى طبيعة العلوم الإنسانية ومدى ارتباطها بالعلوم الطبيعية والإنسانية قائما ومحتدما طالما كان هناك خلاف في الرأي حول طبيعة السلوك الانساني نفسه . ولكن هذا موضوع آخر جدير بدراسة مستقلة .

(٦٢) P. 47 , kedfield, op cit . وقد ذهبت روث بنديكت Ruth Benedict الى ان طبيعة المشكلات التي يصعبها المشتغلون بالانسانيات والادباء منهم بصفة خاصة قريبة في تفاصيلها الى موضوعات الانثروبولوجيا ، بل انها تلعب في ذلك الى حد القول بان الادب اقرب من بقية العلوم الإنسانية الى الانثروبولوجيا في هذا الصدد ، وبناء على ذلك فان الانثروبولوجيا اقرب الى الانسانيات منها الى الاجتماع او علم النفس او الاقتصاد ، على الرغم من انها كلها تندرج تحت مقولة العلوم الإنسانية . انظر في ذلك مقالها عن الانثروبولوجيا والانسانيات، *Antropology and the Humanities*, American Anthropologist, Dec. 1948; P. 585.

وربما كان السبب في ذلك هو ان الانثروبولوجي يعتبر « الانسان » وبخاصة في المجتمع العلي الصغرى هو موضوع الانثروبولوجيا . ويساعد المنهج الذي يتبعه الانثروبولوجيون في ابحاثهم على ذلك التناقض ، فهو منهج يعتمد على الملاحظة المباشرة وعلى المشاركة في نشاط المجتمع ليعمج اكبر قدر ممكن من المعلومات والحقائق والوقائع عن الناس في شتى نواحي حياتهم مما يؤدي الى قيام علاقات قوية بين الباحث وموضوع بحثه وهم سكان ذلك المجتمع .

(٦٤) الواقع ان هذا يحدث فعلا في بعض الدراسات السوسولوجية والانثروبولوجية وبخاصة تلك التي يقوم بها باحثون اجانب في بعض المجتمعات ذات الثقافة العريقة ، كتلك الدراسات التي يقوم بها المستشرقون بوجه خاص وبعض الانثروبولوجيين البريطانيين في الصين والهند ، اذ يحتاج الامر منهم الى دراسة ثقافة ذلك المجتمع بما فيها اللغة والادب والقيم وما اليها للوصول الى فهم اعمق للنظم الاجتماعية السائدة في تلك المجتمعات .

- Brecher, R. & E., **An Analysis of Human Sexual Response**, Andre Deutsch, London, 1967.
- Brinton, C. ; **The Shaping of Modern Thought**, Prentice-Hall, N. J. ; 1963.
- Eysenck, H. J. ; **Sense and Nonsense in Psychology**, Pelican, 1966.
- Fortes, M., (ed) **Social Structure**, Oxford U. P. 1949.
- Kroeber, A. (ed) ; **Anthropology Today**, Chicago U.P. 1960.
- Masters, W. H. & Johnson, V. E. ; **Human Sexual Response**, Little-Brown & Co., Boston 1966.
- Nelson, W. R. (ed) ; **The Politics of Science**, Oxford University Press, N. Y. 1968.
- Redfield, R. ; **Human Nature and the Study of Society**, Chicago University Press, 1962.
- Skinner, B. F. ; **Science and Human Behavior**, The Free Press, N.Y. 1953.
- Stein M. and Vidich, A. I. (eds) ; **Sociology on Trial**, Prentice-Hall, N. J. 1963.

آفاق المعرفة

العلاقات بين العلماء في العصر العباسي دراسة عن القرن

الثاني

والثالث

والرابع

للهجرة

تمهيد:

يكن الجاحظ في نقله لهذه الصور الحية عن الواقع إلا فاتحا لطريق سلكها من بعده جملة من الكتاب في تسجيل النشاط العلمي لعلماء عصرهم وكان من أبرزهم في القرن الرابع الهجري ابنو حبان التوحيدى الذى كان هو نفسه ناسخا وورافا كما كان عالما جليلا .

ومما يضاعف أهمية هذه المادة التى ينقلها كل من هذين الكاتبين انهما كانا متصلين اتصالا حيا وشخصيا بأكثر ما كان يدور في عصريهما من تلك النشاطات ، وهما شاهدا عيانا لما يرويان أن لم يكونا من ذوى المشاركة الفعلية فيها . ومن هنا

لقد طالما خطر لي وأنا انظر في كتب ابن عثمان الجاحظ ، وفي تلك المحاورات والمناقشات التى ينقلها أو يختلفها قلمه السارع ، عن التكمين والنحوين والمؤدين واصحاب الحلقات والرواة . الخ ، جملة من التساؤلات التى لا ارتاب في ان كل باحث بجيلها في ذهنه وهو يعيش مع ابن عثمان في حربه وسلمه مع اصحاب الفرق والادباء والكتاب في مجالسهم وحلقاتهم وبيوتهم ، لاسيما أن عصره عصر نشط فيه التأليف واحتدم فيه الجدل بين اصحاب المذاهب في شتى اتجاهاتهم . ولم

* الدكتور ودعة طه النجم استاذة الأدب العربى بجامعة الكويت . كانت استاذة مساعدة للأدب العربى بجامعة بغداد . لها بحوث منشورة في المجلات العلمية في العراق وسوريا ومن أهم مؤلفاتها : الجاحظ والخاتمة العباسية (١٩٦٥) .

تشر كتابتهما جملة من المسائل في ذهن القارئ ،
أبرزها :

ترى كيف كان العلماء يعيشون في عصر نشاط
العلم والثقافة ؟ كيف كانت منزلتهم في مجتمعاتهم
وكيف كانت علاقاتهم ببعضهم البعض وبأولئك
الذين اتصلوا بهم خارج دوائرهم ؟ وما هي العوامل
التي تتحكم في مناقشاتهم ومناظراتهم وتنافسهم
الشخصي ؟ وما هي الأمور التي تعمل في الخفاء
متحركة في تلك الآراء المنبثقة في كتبهم ؟ .

وكان على ، للإجابة على بعض هذه التساؤلات
أن يبحث عما خلف الظاهر من علاقات خفية بين
العلماء ، علاقات قد تخرج من حد المجاملة إلى
المصارحة ، ومن حد المصارحة إلى المناقشة ،
ومن حد المناقشة إلى المهاترة . فما هي المواقف
التي يتخذها العلماء - بصفتهم الفردية أو الطبقية
تجاه هذه العوامل ؟ .

وأخيرا وجبت الأمر يستحق الوقوف عنده ،
ومحاولة الكتابة فيه مستعينة عليه بدراسة شيء
عن حياة العلماء ومحاولة استكشاف الدوافع
الحقيقية للمواقف التي يتخذونها . وقد كشف
البحث عن حقائق طريفة تتمثل بالنشاط العلمي
عند المسلمين في عصر التكوين العلمي ، هو كل
من القرن الثاني والثالث والرابع للهجرة .

والفصل - أوله وآخره - لن نبه على هذه
العلاقات أولا بأول حينما خصها بالذكر إجمالاً
وتفصيلاً في أكثر ما كتب والف ... ذلك هو أبو
عثمان الجاحظ .

فاذا وفقت للصواب فيما أذهب إليه في بحثي
هذا ، فذاك لأنه أنار لي الطريق ، وإذا أخطأت
الحظ فلاني لم أعرف كيف أتهنى به .

ومن ظن أنه يتقن كل شيء فقد خذله عقله
وخائنه بصيرته (وينبغي لاهله أن يداوده) - كما
يقول أبو عثمان .

من هم العلماء الذين نعتي بهم في دراستنا هذه ؟
إن العصر الذي ندرسه هو الذي يملئ علينا
تحديد مفهوم هذه الطبقة ، إذ يجب أن نحتريز

من المفاهيم الحديثة التي نحملها في أذهاننا .
فالعصر الذي ندرسه هو عصر نشاط العلوم
الإسلامية في جميع مظاهرها النظرية والعملية .
ولعل أهم ما يميز هذا النشاط العلمي تشعبه
واسع نطاقه وإن كان ينطلق مبدئياً في أدواره
الأولى من الدراسات الدينية فالعلوم العقلية
واللغوية والفقهية تتفرع من دراسات القرآن ، وما
تليثان يتسع نطاقها وتعمد شعبياً فيتضخ فيها
التخصص بمرور الزمن . فعمل الكلام ينشأ عن
مشكلات ومسائل تتصل بالدين أول الأمر ،
والدراسات اللغوية تنشأ متصلة بالقرآن ، والفقه
والتشريع ينبع من القرآن ، وهكذا شأن كل نشاط
علمي أو غير علمي يقوم في مجتمع يرتبط فيه الدين
بحياة الناس بأبواب الروابط ..

فالعلماء في هذا البحث هم المتكلمون والفقهاء
والتحويين واللغويين وثقله الأدب ودارسوه
والمؤرخون .. بغض النظر عما ينظرون فيه أو
يختصون به دون سواه .. لكنني أخرجت
الشعراء من جملة العلماء إلا إذا كانت للشاعر
عناية علمية خاصة دون الشعر .

فالعالم بمفهومه العام - هو من يبحث عن
الحقيقة - أية حقيقة بوسيلة من الوسائل
الموضوعية . وهذا وحده كاف لكي يبعد الشعراء
عن دائرة العلماء . لكن هذا التعريف لا يخرج
الأدباء ومؤرخي الأدب واللغويين . فهؤلاء جميعاً
على اختلاف مناهجهم ووسائلهم - يتفقون في
صفة واحدة هي أنهم يطلبون الحقيقة الموضوعية .

فما هي الصفات التي يجب أن تتوافر في العالم
- كما يرتئها هذا العصر الذي نحن بصده ؟
وما هي الصفات المكونة للشخصية العلمية ؟ .

قد يصعب علينا أن نحكم على الشخصية
العلمية ، وأن نرسم حدودها في عصر لم تستكمل
فيه المناهج العلمية نظامها ، بل كانت لا تزال
تمر في دور تكوينها . ولذلك سأحاول تتبع الصفات
التي يفتقنها هذا العصر عن طريق استقراءها من
أخبار الشخصيات العلمية نفسها . فقد تمادح
العلماء وتذامسوا وتفاضلوا وتمايسوا واختلقت
الإحكام في شخصياتهم كما اختلقت هم أنفسهم
فيما بينهم ، نتيجة تشعب المذاهب وافتراق الناس
بينها . ولن ندخل في مناقشة ما ذهب إليه
أصحاب المذاهب في العيب على خصومهم ، لكن
الخصومة نفسها قد تقودنا إلى ما كان يلتزم به
من خلق علمي .

صغير ، وأن كل كثير فأنما هو قليل جمع الى قليل « (٢) » ويبدو أن عائله لم يتكف بذلك بل نسبته الى كل مذهب كتب فيه أو بحثه ، على تناقض الاتهام ، ولذلك قال الجاحظ : « وبعت معارضتي الزيدية وتفضيلي الاعتزال على كل نحلة ... » وهذا مناقض القول الاول (زعمتاني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية) . ويرد الجاحظ على عائله قائلا « وإنت تسمعنني أقول في أول كتابي قالت العثمانية والضرارية كما سمعنتني أقول قالت الرافضة والزيدية ، فحكمت علي بالنصب لحكائتي قول العثمانية ، فهلا حكمت علي بالتشيع لحكائتي قول الرافضة ، وهلا كنت عندك من الغالية لحكائتي حجج الغالية » (٣) فالجاحظ - في ظن نفسه - يعرض حجج المذاهب المختلفة عرضا تقريريا دون أن يكون تعبيرا عن وجهة نظره . وهذا ما يتجرد للموضوع من ميوله واتجاهاته ، وهذا ما نسميه في عصرنا بالموضوعية ، وهي صفة مهمة من صفات العالم . ولكن يبدو أن هذه الصفة العلمية لم تتضح معالمها بعد في القرن الثالث الهجري ولذلك لقي الجاحظ بسببها هجوما عنيفا . وما دمننا في معرض الحديث عن الجاحظ ، فقد وجهت اليه معان أخرى تتصل بالطريقة العلمية ، أهمها - في نظري - أنه سلخ معاني كتاب الحيوان من كتاب الحيوان لارسطوطاليس وهذا الاتهام الخطير - بغض النظر عن مدى صحته - يحمل دليلا على أن الكاتب في أي موضوع من الموضوعات عليه أن يشير بصراحة الى من سبقه في الكتابة في موضوعه ، وأن من تمام الشخصية العلمية نسبة العلم الى مصادره . وفي هذا المعنى يقول الاصمعي « من حق من يقبسك علما أن ترويه عنه » (٥)

ثم يترجع صدى هذه القولة بعد قرون عند السيوطي فيفرد بابا في (آداب الفلوى) ويجعل بين فصوله فصلا بعنوان (عزو العلم الى قائله) ، يقول فيه ومن بركة العلم وشكره عزوه الى قائله وباتي بامثلة على ذلك .

ومن الجدير بالذكر هنا ، أن الموضوعات التي كتب فيها المؤلفون المسلمون ربما انتقلت من جبل الى جبل ، واعيد التأليف فيها أكثر من

فهذا ابن قتيبة الدينوري (من علماء القرن الثالث الهجري) في خصوصته مع الجاحظ يأخذ عليه جملة أمور . ولسنا في معرض مناقشة مدى صدق ابن قتيبة أو كذبه على الجاحظ ، لأن ابن قتيبة يذهب مذهبا مغالفا للمذهب المعتزلة الذي عرف به الجاحظ . لكن بهنما مما يعرضه ابن قتيبة الصورة التي يراها للشخصية العلمية ، وهي في رايه منتفية عن الجاحظ بأسباب أهمها .

ان الجاحظ - وهو من المتكلمين - كان من « أحسنهم للحجة استشارة وأشداهم تعلقا لتعظيم الصغر حتى يعظم ، وتصغير العظيم حتى يصغر ، ويبلغ به الاقتدار الى أن يعمل الشيء وتقيضه .

لعل هذه الالتفاتة من ابن قتيبة - وهي الالتفاتة طريفة - تذكرنا بما وصف به السفسطانيون اليونانيون الذين كان الجاحظ يتمتع بقسط وافر من قابلياتهم على إقامة الحجة وتقيضها في نفس واحد .

ونستنتج مما يذهب اليه ابن قتيبة أن وضوح المذهب ، دون التلاعب بالحجة لإقامة الشيء وتقيضه ، صفة علمية يجب أن يلتزم العالم بها . فكيف ينظر الجاحظ نفسه الى هذه الصفة هل يوجهها توجيها آخر ، هل يعللها او يبررها .

يأتينا الجواب على هذا في أول كتاب الحيوان الذي ألفه الجاحظ وهو وادع أن هناك من سيعيب عليه طريقته في عرض الحجج المتناقضة ، فينظر الى الموضوع من وجه آخر . وبعد أن يعدد جملة من العيوب التي أخذت على مؤلفاته ورسائله ويرد عليها ، يعضي قائلا :

« وعينتي برسائل الهاشميات واحتجاجي فيها واستقصائي معانيها وتصويري لها في أحسن صورة وإظهارها لها في أتم حلية . وزعمت اني قد خرجت بذلك من حد المعتزلة الى حد الزيدية ، ومن حد الاعتدال في التشيع والاقتصاد فيه الى حد السرف والأفراط فيه . وزعمت ان مقالة الزيدية خطية مقالة الرافضة وأن مقالة الرافضة خطية مقالة الغالية ، وزعمت أن في أصل القضية والذي جرت عليه العادة أن كل كبير فالوله

(٢) الحيوان ج ١ ، ص ٧ - ١٢ .

(٤) الفرق بين الفرق ، ص ١٦٣ .

(٦) المؤخر ج ٢ ص ٣١٩ .

(١) تاويل مختلف الحديث ص ٧١ - ٧٣ .

(٣) المصدر نفسه .

(٥) معجم الأدباء ، ج ١ ص ٨١ .

قواعد نظرية حاولوا تطبيقها على أمثلة من العلماء المتقدمين بعد أن تعارف عليها المتأخرون . وقد شرحها السيوطي مفصلاً في (الزهر) . (٨) .

ومع ذلك هناك شبه اتفاق - عبر العصور - حول صفات معينة للشخصية العلمية أو لمن يحمل العلم . فمن أهم صفات العالم ، فضلاً عن الثبوت ودقة النظر والتعمق وصفاء الفكر وحسن الاستنباط . . . الخ ، أن يعرف أين يضع علمه وكيف يفيد منه . فبعض العلماء قد ينقصه حسن التصرف لذلك فهو رغم غزارة علمه لا يدرى كيف يقدم مادته العلمية ، فينفرط عقد علمه بسبب ضعف سلكه . ومن عيب عليه هذا ، أبو عبيدة معمر بن المثنى الرواية المعروف . فقد قيل عن مجلسه أنك إذا أتيت مجلسه اشتربت الدر في سوق البعر ، أي أنه رغم سعة علمه لا يعرف أسلوباً مناسباً يقدمه به . وقد قيل أن علمه بالكتب على سمته كان نظرياً ، ولم يعن بالجانب التطبيقي لهذا العلم . وقد روت أكثر المصادر عنه وعن الأصمعي نادرة تروى بلسان الأصمعي - وهو خصم أبي عبيدة ومناقسه الشديد في علمه - . يقول الأصمعي :

حضرت أنا وأبو عبيدة عند الفضل بن الربيع فقال ، كم كتاب في الخيل ، فقلت مجلد واحد فسأل أبا عبيدة عن كتابه فقال ، خمسون مجلداً . فقال له ، قم إلى هذا الفرس وامسك عضواً عضواً منه وسمه . فقال ، لست بيطاراً ، وإنما هذا شيء أخذته عن العرب . فقال ، قم يا أصمعي وأفعل ذلك . فقمتم وامسكت ناصيته وجعلت أذكر عضواً عضواً وأضع يدي عليه وأنشد ما قاله العرب إلى أن بلغت حافره . فقال ، خذه فاخذت الفرس ، فكنت إذا أردت أن اغيظك ركبت ، وأنته . . (٩)

وليس بمستبعد أن تكون العصبية ضد أبي عبيدة هي التي أثارت هذا الاختلاف في مكانته وحفزت عليه ، ولعل فحش المناظرات بين الخصوم كان من حوافر هذا الوضع على سذاجة الرواية المارة الذكر . إلا أن دلالتها أهم لدينا من مدى

مرة ؟ بل ربما اطلق على مؤلفات تطرق موضوعات معينة العناوين نفسها أيضاً . لكن الإمانة العلمية تقضى بالاعتراف بفضل المتقدم على المتأخر مهما كانت منزلة المتقدم ، ما دام قد سبق إلى هذا الموضوع وإلى التسمية . ومن طريف ما وجدته كاتب من كتاب القرن الرابع الهجري في هذا الصدد - هو الحسن التنوخي - حينما عزم على تأليف كتابه (الفرج بعد الشدة) أن كتاباً آخرين قد سبقوه إلى التأليف في هذا الموضوع ، وإلى استعمال العنوان نفسه ، لكنهم تجاهلوا فضل السابق عليهم ، والتنوخي لا يدرى كيف حدث مثل هذا الأمر ، عمداً أو سهواً ، يقول : وقرأت أيضاً كتاباً للقاضي أبي الحسين عمر بن القاضي أبي عمرو محمد بن يوسف القاضي رحيم الله في مقدار خمسين ورقة قد سماه - كتاب الفرج بعد الشدة - أودعه أكثر ما رواه المدائني وجمعه وأضاف إليه أخباراً آخر أكثرها حسنة وفيها ما هو غير مماثل عندي لما عناه ولا مشاكل لما نحا ، وأتى في أثنائها بآيات شعر يسيرة ، من معادن لأمثالها جمعة كثيرة ، ولم يلم بما أورده ابن أبي الدنيا ولا أعلم تعمّد ذلك أم لم يقف على الكتاب ووجدت أبا بكر بن أبي الدنيا والقاضي أبا الحسين لم يذكرنا للمدائني كتاباً في هذا المعنى فإن لم يكونا عرفا هذا فهو طريف ، وإن كانا نعددا ترك ذكره تثقيفاً لكتائبيهما ونعطية على كتاب الرجل فهو أطرف . (٧)

ووجه الطرافة فيما يقوله التنوخي أن ما فعله هذان المؤلفان لا يستقيم مع المعايير العلمية والإمانة التي يجب أن يتصف بها العالم . لكن يبدو أن المآخذ التي رآها المتأخرون على المتقدمين من العلماء المسلمين كانت نتيجة لتوصل المتأخرين إلى مرحلة من النضوج العلمي بحيث اتضحت لديهم قواعد المنهج وتحددت أصوله وصار تطبيقها التزاماً ، على حين كانت متفاوتة الإثر وغير ملزمة في الطور الأول من تكوينها . فمناهج المتقدمين تتفاوت بين الدقة المتناهية والإهمال التام في تطبيق القواعد التي تعينت حدودها عند المتأخرين فلا يصح أن تؤخذ دائماً مقياساً للإمانة العلمية أو عدلها . . ومع ذلك وضغ المتأخرون

(٧) الفرج بعد الشدة ص ٧ .

(٨) الزهر ، ج ٢ ص ٢٠٢ - ٢٢٨ ، وانظر البحث الطريف الذي كتبه فرانتز روزنتال من : مناهج العلماء المسلمين - ترجمة أنيس فريشة - بيروت - ١٩٦١ .

(٩) بنية الوعاة ج ٢ ص ١١٣ ، وباختلاف قليل في الألفاظ : إنباه الرواة ج ٢ ص ٢٠٢ .

والقرب وإن كان بعيداً ، والقدر وإن كان ناقصاً والوجود وإن كان بخيلاً والحياء وإن كان صلفاً ؛ والمهابة وإن كان وضيعاً والسلامة وإن كان سقيماً ومع ذلك فـللـعلماء آفات وعيوب وأخلاق رديئة يحتاج إلى تجنبها ، منها : الكبر والعجب والافتخار .. ومنها كثرة الخلاف والمنازعة فيه وطلب الرياسة به والتعصب والعداوة والبغضاء فيما بينهم (١٢)

هذا ما يرثيه أخوان الصفاء في العلم والعلماء — نظرياً — فكيف كان الشأن في واقع هذا العصر ؟ وهل كان رأيهم منسجماً مع ظروف العلماء أو كان رد فعل لها ؟

لعل الجواب على هذه المسائل يأتينا بلسان رجل خبر العلماء وجلس في مجالسهم وشارك في نشاطهم ، بل لقد قيل أنه كان متصلاً بجماعة أخوان الصفاء ، ذلك هو أبو حيان التوحيدى . فلا عجب أن نجد صدقاً لأقوالهم في كتاباته وإن يحاول تطبيق مفاهيمهم العقلية التجريدية على الشخصيات العلمية في عصره . فماذا نجد ؟

لقد سألته الوزير البويهى مراراً أن يصف له عصابة العلماء — كما يسميهم — أو يصف له أخلاق العلماء الذين كان أبو حيان على صلة بهم . وقد جالس أبو حيان هذا الوزير فترة من الزمن ، وكتب يصف مجالستته له في كتاب (الامتناع والمؤانسة) . فيعرض أبو حيان مجموعة من علماء عصره ، فقهاهم ومكلمتهم وفلاسفتهم ومؤرخهم . فنجد نماذج من الشخصيات العلمية تمثل لنا نظرات هذا العصر إلى العلم والعلماء :

يقول أبو حيان في وصف أبي عبد الله الحسين ابن علي ، وهو فقيه ومتكلم انتهت إليه رياسته علم الكلام في هذا العصر . وله كتب في الفقه وفي الكلام ، « كان الرجل ملتفط الخاطر واسع اطراف الكلام ، مع غثاثة اللفظ . وكان يرجع إلى قوة عجيبة في التدريس ، وطول نفس في الاملاء ، مع ضيق صدر عند لقاء الخصم ومعاركة القرن ، بعيد العهد بالمصاع والدفاع والوقاع ،

صحتها . وهي أن هناك تفاضلاً في دوائر العلماء بين المعرفة المجردة من التطبيق والمعرفة التطبيقية التي ترتبط بالحياة العملية . وأن هناك أدراكاً للطريقة التي تستحصل فيها المعارف وتقدم . وقد عيب على بعض العلماء اعتزالهم الناس وبعدهم بعلمهم عن الحياة . والجاحظ ملاحظة طريفة في مدى ما يبلغه أصحاب العالم بما يكون منه فيؤدى ذلك الإعجاب إلى الاعتزاز بكل ما يصدر عنه فيستحسن من نفسه ما قد يقبح في عين غيره . وكان الجاحظ عالم نفساني في أصالة ملاحظته إذ يقول : وأعلم أن العاقل أن لم يكن بالمتبع فكثيراً ما يعتبره ما يعنونه من ولده أن يحسن في عينه المصح في عين غيره . فليعلم أن لفظه أقرب نسباً منه من ابنه ، وحركته أسمى به رحباً من ولده ، لأن حركته شيء أحدثه من نفسه وبذاته ومن عين جوهرة فصلت ومن نفسه كانت ... ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره وفتنته بكلامه وكتبه فوق فتنته بجميع نعمته ... (١٠)

والجاحظ يقرن الحرص على العلم بالحرص على المال ، بل قد يبلغ حرص الإنسان على العلم مبلغاً أشد وأقوى من حرصه على المال ، « لأنه سعي لا حاجة وايضاع لا لبئيه . (١١) .

وحين نتقدم في الزمن إلى القرن الرابع الهجرى نجد معالم الشخصية العلمية تتضح في أذهان الفلاسفة ، أو المهتمين بالعلوم أو المباحث النظرية . ومن طريف الصفات التي يرثيها علماء هذا العصر للعالم تلك الصفات التجريدية التي توصل إليها أخوان الصفاء عن طريق محاولتهم التوفيق بين الأديان والفلسفات ولذلك فالعالم عندهم تجتمع فيه صفات روحانية وعقلية تجعله في مرتبة الأنبياء فأهم ما يشترط توافره في العالم ، خصال سبع هي :

السؤال والصمت ، تم الاستماع ثم التفكير ثم العمل به ثم طلب الصديق من نفسه ثم كثرة الذكر أنه من نعم الله ، ثم ترك الإعجاب بما يحسنه . والعلم عندهم يكسب صاحبه عشر خصال محمودة : أولها الشرف وإن كان دنياً والعز وإن كان مهيناً ، والفنى وإن كان فقيراً والقوة وإن كان ضعيفاً والنبل وإن كان حقيراً

(١٠) الحيوان ج ١ ص ٨٩ .

(١١) رسالة في تكميل السر ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٥٦ .

(١٢) الرسالة التاسعة من رسائل أخوان الصفا مجلد ١ ، ص ٢٤٧ - ٢٤٨ .

وأنا اعطيتيه في هذه الأيام (صفو الشرح لايساغوجي) و (قاطغوريوس) من تصنيف صديقنا بالرى ... وربما شاهد أبا سليمان وليس له فراغ ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقت فيها فاته من قبل .. » (١٧) .
والنسب في هذا أن مسكويه على ما يبدو لنا من قول أبي حيان لم يحسن اختيار ما يناسبه من العلوم ، ولم ينتهز فرصة نشاط العمر وفراغ البال للتفرغ لها ، « هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية والعمر فمسير والساعات طائرة .. » . وقد كان مسكويه خازن كتب ابن العميد ، فتهيأت له فرص الاطلاع لكنه لم يعرف كيف يستغلها ، لذلك يقول فيه أبو حيان ، « ولكنه كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي ، مملوك المهمة في طلبه والحرص على أصابته مفتونا بكتب أبي زكريا وجابر بن حيان .. » (١٧) .

ولعل التوحيدى يعرّض هنا بمسكويه لحرصه على المال ، إذ شاع بين المسلمين في هذه العصور أن طلب الكيمياء يتصل بأسرار صناعة الذهب ويسمى عندهم بعلم الصنعة . وقد انكر بعض فلاسفة المسلمين العربيين كابن سينا والكندى هذا العلم وردوا على المشتغلين به (١٨) . ومما يؤيد هذا المعنى الذى يوحى به كلام التوحيدى ما يقوله هو أيضا عن مسكويه في موضع آخر : « ولقد قطن العامرى (١٩) الرى خمس سنين جمعة (٢٠) ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وهى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعقم ومضغ بفعه حنظل الندامة في نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كله . وبعد فهو ذكى حسن الشعر نقي اللظ وان بقي فمساء يتوسط هذا الحديث . وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ،

وكان سبب هذا الجبن والخور قلة الضراوة على هذه الأحوال ، ولقد خزي في مشاهد عظيمة . وأما يقيته فكان ضعيفا وأما سيرته فكانت وافقة على حب الرئاسة وبذل المال والجاه إذا حضرا ، مع تعصب شديد لمن فلتمه وأحبه وانحاء مفرط على من عاداه ... » (١٢) .

ثم يقول في ابن المعلم ، وهو من رؤساء الشيعة الإمامية في الفقه والكلام والآثار « وأما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل ، صبور على الخصم ، كثير الحيلة ظنين السر ، جميل العلانية (١٤) . وأما ابن خيران فشيخ لا يعدو الفقه وفيه سلامة . وأما الداركي فقد اتخذ الشهادة مكسبة وهو يأكل الدنيا بالدين ... وهو اليوم قارون ، وقد علت رتبته في الكلام حتى لا مزيد عليها ، إلا أنه مع ذلك نفل الباطن خبيث الخسب قليل اليقين ... » (١٥) .

وينصب نقد أبي حيان على أولئك الذين يظهرون غير ما يبيتون ، ويجعلون العلم طريقا للكسب والمنفعة الفردية . ولا يتورع أبو حيان عن ذكر عيوب الشيوخ الذين يجعلهم ويأخذ من علمهم ، فقد سأله الوزير ذات مرة عن أبي سليمان السجستاني المنطقي ، وهو أشبه بأستاذ لأبي حيان ، فقال أبو حيان بصفه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدفعهم نظرا وأقعرهم غوصا ، وأصفاهم فكرا ، وأظفرهم بالدر ، وأوقفهم على الفرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنه ناشئة عن العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجراة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .. » (١٦) .

أما مسكويه ، المؤرخ المعروف ، وهو من أصحاب أبي حيان أيضا « فقير بين أغنياء وعبي بين أبناء ، لأنه شاد - كما يقول أبو حيان - ،

(١٢) الامتاع والوئاسة ج ١ ص ١٤٠ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٤١ .

(١٥) المصدر نفسه ، ص ١٤١ - ١٤٢ .

(١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٣ .

(١٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٣٥ .

(١٨) انظر : كشف القنون مجلد ٢ ص ١٥٢٦ .

(١٩) فيلسوف من المتبحرين بالفلسفة اليونانية ، اتصل بابن العميد ، وتوفى سنة ٣٨٠ هـ - .

(٢٠) أي مجموعة .

في حياته ظروف لم تكن كلها مما يمكن التحكم فيه . ولم تكن حياة أبي حيان نفسه بأقل أسى وشقاء ، ولقد أصابهما من ريب الزمان ما أصابهما . ولقد شقى أبو حيان بعلمه فأنهى بأحراق كتبه تشبها بعلماء من الجيل الأول سابقين عليه - كما يقول - وبدلا من أن ينال الحظوة والمنزلة بعلمه ، كان هذا العلم مجلبة للتعاسة والشؤم ، عرف بهما أبو حيان في حياته .

هذا قد يقودنا الى السؤال التالي :

ما هي منزلة العلماء ماديا وأديبا في العصر الذي نتحدث عنه ، ما هي وسائل كسبهم ؟ كيف كانت منزلتهم في المجتمع ؟ وما هي علاقتهم بالخلافة العباسية ... ؟ .

تتراجع منزلة العلماء في المجتمع الاسلامي الذي ندرسه بين الاجلال لهم والازراء بهم . ويتحكم في هذه المنزلة أمور ، منها ما يتصل بشخصياتهم ، ومنها ما يتصل بمنزلة علمهم وخلقهم ، أو بمقدار ما لهم من الشهرة أو الخمول .

ولعل أبرز ظاهرة في هذا العصر الذي ندرسه أننا لا نكاد نجد علما مقصورا على جماعة دون غيرهم ، فالعلم مشاع لمن يطلبه ، بغض النظر عن العمر أو الأصل أو الطبقة أو الحرفة ، وإن كان العلم وحده لا يكفي لكي يرفع من صاحبه في السلم الاجتماعي ، أو يجعله مقربا عند الخليفة ، كما سنرى في الأمثلة . فالكسائي يطلب النحو متأخرا ويرتحل ، في طلبه ، من الكوفة إلى البصرة ويجلس في حلقة الخليل بن أحمد (٢٤) . وسبويه كان في أول أمره يطلب الحديث يأخذه على حماد ابن سلمة ، حتى يعرض به حماد ذات يوم ، لأنه لحن ، فيعزم على دراسة النحو ، « فعصى ولزم مجلس الأخشى مع يعقوب الحضرمي والخليل وسائر النحويين » (٢٥) . وللزجاج قصة طريفة في بدء اهتمامه بالنحو ، يقصها هو علينا ، يقول :

« .. كنت أخطر الزجاج ، فاشتبهت النحو فلزمت المبرد لتعلمه ، وكان لا يعلم مجانا ولا

وأنفاق زمانه وكذبته وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدينار والقيط والكرسة والخزقة ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان وإثارة الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقة العمل ، وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من يلي به ، والبلاد المصوب بناصية من غلب عليه .. » (٢٦) .

فمسكويه أشاع عمره في طلب أمر لا طائل من ورائه للعقل والمعرفة ، وأوسع به بوارع من الحرص والشح . ولقد لاهه أبو حيان على حسده لأولئك الذين كانوا ينالون عطاء السلطان إذ كان مسكويه يرى أن هذا المال قد ضاع فيمن لا يستحقه . ففرد عليه أبو حيان قائلا « أيها الشيخ أسألك عن شيء واحد وأصدق فأنه لا مدب للكذب بيني وبينك ، ولا هوب لريح التنويه علينا ، لو غلط صاحبك فيك بهذا العطاء وأضاعفه وأضاعف أضعافه أكتنت تتخيله في نفسك مختلثا ومبذرا ومفسدا أو جاهلا يحق المال ... فاعلم أن الذي يبدد مالك وردد ممالك إنما هو الحسد وشيء آخر من جنسه ، فانت تدعي الحكمة وتكلم في الأخلاق وتزيف منها الزائف وتختار منها المختار ، فافطن لأمرك ، واطلع على سررك وشرك .. » (٢٧) .

ومع ذلك فقد خلف لنا مسكويه آثارا جليلة ، منها كتابه المشهور في التاريخ (تجارب الأمم) كما كان حاذقا في فلسفة الأخلاق وله كتاب في (تهذيب الأخلاق) ، وقد كتب مع أبي حيان التوحيدى كتابا هي أشبه بالمحاورات بينهما ، فضلا عن وصية خلفها يعاهد فيها الله على رياضة النفس ومجاهدتها في مقامهما وأن « يعف ويشجع ويحكم .. وعلمة حكيمته : أن يستبصر في اعتقاداته حتى لا يغوته بقدر طاقته شيء من العلوم والمعارف الصالحة » (٢٨) . وتبدو روح الزهد واضحة في الوصية . ونفهم أن مسكويه عاش أواخر أيامه في ضنك من العيش إذ يقول عنه ياقوت أنه « لم يخل من ثواب الدهر » .

لقد كان هذا هو شأن العالم حينما تحكمت

- (٢١) الامتاع والمؤانسة ج ١ ص ٣٦ ، كذلك يذكر الكيمياء فلا ، ومن طلب المال بالكيمياء افتقر ، ص ١٤٢ .
(٢٢) مثالب الوزيرين ص ١٨ .
(٢٣) معجم الأدباء ، ج ٥ ص ١٩ .
(٢٤) المصدر نفسه ، ج ١٢ ص ١٦٨ .
(٢٥) مجالس العلماء ص ١٥٤ - ٥٥ المجلس ٦٩ .

منى بجميع ما لديك من الكتب جـوزة ما أعطيتك ... » (٢٨) .

لكن أكثر العلماء الذين كانت لهم حلقات أو مجالس علمية ، كانوا إلى جانب ذلك يمارسون نشاطا تجاريا أو حرفة يكسبون منها عيشهم . قيل من ثعلب ، وهو من أشهر نحاة الكوفة ، أنه بعد موته « خلف إحدى وعشرين ألف درهم والف دينار ودكاكين بباب الشام قيمتها ثلاثة آلاف دينار ، وضاع له قبل أحمد الصرفي ألف دينار . وكان يتجر له بها . » (٢٩) .

ولعل في هذا دلالة على أن العلم لم يكن دائما طريقا لكسب ، وإنما يصبح كذلك بين طبقة المعلمين والمؤدبين ، لا سيما أولئك الذين يتصلون بالخليفة ، وإن كان يعرض هؤلاء أنهم يبيعون علمهم أو يأخذون على العلم أجرا . روى عن أبي العيناء ، وهو أديب بصرى فصيح اللسان بعد من الظرفاء - أنه حضر مجلس المتوكل فأراد المتوكل أن يعذب به ، فاتهمه بلسان ابن سعدان بأنه رافضي . فاندفع أبو العيناء متهجما على ابن سعدان فقال : « ومن ابن سعدان ، والله ما يفرق بين الإمام والمأموم ، والتابع والمتبوع . إنما ذاك حامل درة ومعلم صبية ، وأخذ على كتاب الله أجرة . فقال : لا تفعل لأنه مؤيد المؤيد ، فيقول أبو العيناء ، يا أمير المؤمنين ، انه لم يؤدبه حسيبة وإنما أدبه بأجرة ، فإذا أعطيته حقه فقد قضيت ذمامه » (٣٠) .

إننا لا نستطيع أن نرسم صورة ثابتة لطبيعة العلاقة القائمة بين العلماء والسلطان ، لأنها تتفاوت وتتحكم فيها ظروف قد لا تتصل بالمقاييس العلمية أبدا . لكننا نحسن أن بعض العلماء قد أدرك هذا الجانب من التقدير فأثف أن يتقرب بعلمه من ذوي السلطان أو أن تكون منزلته قائمة على غير ما يراه العلماء . روى عن أبي العباس ثعلب قال : « قال لي محمد بن عيسى بخضرة محمد بن عبد الملك ، نحن تقدمك لتقدمه الأمير . فقلت ، يا شيخ ، إنني لم أعلم

يعلم بأجرة إلا على قدرها . فقال لي ، أي شيء صنعتك ؟ قلت ، أخبط الزجاج وكسبي في كل يوم درهم . ودانقان أو درهم ونصف ، وأريد أن تبائع في تعليمي وأنا أعطيك كل يوم درهما وأشرط لك أن أعطيك إياه أبدا إلى أن يفرق الموت بيننا ، استغفرت أو احتجت إليه (٣١) .

وهذا يشير إلى انعدام الطبقة العلمية - أن صح أن نسميها كذلك - ، فليس العلم وقفا على جماعة معينة بل يناله كل من يرغب أو يظهر قابلية معينة فيه ، بغض النظر عن حرفته أو مرحلة عمره أو حتى دينه . وقد شاعت في المجتمع الإسلامي علوم معينة كان يتقنها النصارى دون غيرهم ، كالطب والترجمة .

ويتفاوت علماء هذا العصر في طبيعة كسبهم ، وأكثرهم كانوا يمارسون مهنة أو حرفة من الحرف التي يمارسها الناس في حياتهم المدنية . ولم تقف المادة حائلا بين العالم وبين ممارسة نشاطه العلمي . لكن العامة لا تزال في شك من أمر هذه الحقيقة ، فقد شاع عن أهل بغداد من أمثالهم السائرة قولهم (جمل) يعولني خير من علم أهله) وقولهم (كف بخت خير من كرم علم) (٣٢) . ولعل إيمان الناس بالبحث دون المجتمع العباسي لهزات حسيمة لم يعد الناس يمانون فيها على شيء . أما حملة العلم فقد خبر المتصلون بالخلافة منهم ظروف ومصائر لا يمكن دائما التكهن ، تتأرجح بهم بين رفعة وذلة . روى عن الأصمعي - في هذا الصدد - خبر طريف يقول فيه :

« كنت في البصرة اطلب العلم وأنا مغفل ، وكان على بابنا يقال ، إذا خرجت بكرة يقول لي : إلى أين فأقول : إلى فلان المحدث وإذا عدت المساء يقول لي : من أين ؟ فأقول : من عند فلان الإخباري واللغوي . فيقول يا هذا أقبل وصيتي ، أنت شاب فلا تضع نفسك وأطلب معاشا يعود عليك نفعه وأعطني جميع ما عندك من الكتب أطرحها في هذا الدن وأصب عليها من الماء العشرة أربعة وأنبذه وانظر ما يكون منه . والله لو طلبت

- (٢٦) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١٢٠ .
(٢٧) القدسي ، نقلا عن التالبي ، اللطائف والظرائف ص ٢١ .
(٢٨) الفرج بعد الشدة ص ٢٢١ .
(٢٩) معجم الأدباء ، ج ٥ ص ١٠٥ - ١٠٦ .
(٣٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٣ .

السان . فقد كان الزجاج مقربا من القاسم بن عبيد الله قبل ان يصبح وزيرا للمعتضد . فطلب اليه الزجاج ان يعده انه اذا ما اصبح وزيرا ان يمنحه عشرين الف دينار . فلما ولي هذا الوزارة بعد ابيه ذكره الزجاج بوعدة ، فلم يدر كيف يحتال له على المال خوفا من ان يكشف الامر للمعتضد . فؤلاه عملا ليس من اختصاص نحوي او مؤدب القيام به . اذ قال له القاسم (اجلس للناس وخذ رقاعهم في الحوائج الكبار واستجعل عليها ولا تمنع من مسألتي شيئا تخاطب فيه ، صحيحا كان او محالا الى ان يحصل لك مال النذر) ، ففعل ذلك وكان ربما راجع الوزير في الامر فيقول له هذا انك غبتت وكان يجب ان تاخذ من القوم اكثر فيذهب (وبما كنهم) فيزيدونه حتى يبلغ الحد الذي رسمه له الوزير . (٣٦)

ويذهب التطرف باخريين الا يقبل فلسا واحدا على علمه . وقد رويت النادرة التالية عن ابراهيم الحربي - وقد مر ذكره قبل قليل - : حدث ابو بكر الشافعي قال قال ابراهيم الحربي ، ما اخذت على علم قط اجرا الا مرة واحدة ، فاني وقتت علي يقال فوزت له قرامطا الا فلسا فسالني عن مسألة فاجبت له فقال الغلام : اعط بقرط ولا تنقصه شيئا فزادني فلسا . (٢٧) هذا رغم ان مجموعا ضخما من الرواة قد اخذوا عنه ودرسوا عليه ، منهم موسى بن هرون الحافظ ، وابو بكر الانباري النحوي وابو عمر الزاهد، وخلق كثير غيرهم - كما يقول باقوت (٣٨) . فلو كان ابراهيم يأخذ اجرا على علمه لفنى بهؤلاء لكنه كان يعيش في حاجة وفقر شديدين ، وقد كان يملك ما لا يقل عن اثني عشر الف جزء من لغة وغريب كتبها بخطه ، ولم يجز على بيع واحد منها في حياته بل كان يرض بها رغم حاجة اهله الى قوت يومهم .

ومن العلماء الذين ذاقوا طعم الضنك سالم فيلسوف شغل نفسه بالفلسفة اليونانية ، وكان مقدما عند ابي الفتح ابن العميد ، هو ابو سليمان المسجستاني المنطقي ، وقد مر ذكره على لسبان

العالم لتقدمني الامراء وانما تعلمته لتقدمني العلماء (٢١) . وهذا شبيه بمعنى ابيات ينسب قولها الى علي بن عبد العزيز الجرجاني القاضي ، جاء فيها :

ولم اقص حق العلم ان كان كلما
بدا طمع صيرته لي مسلما
ولم ابتذل في خدمة العلم مهجتي
لاخدم من لاقيت لكن لاخدما
الشقي به غرسا واجنيه ذلثة
اذن فابتاع الجهل قد كان احزما
ولو ان اهل العلم صانوه صانهم
ولو عظموه في النفوس تعظما (٢٢)

ومن هؤلاء العلماء من كان يأنف ان ياخذ جائزة من الخليفة او سواه وكان يعيش في أمس الحاجة المادية . روى عن ابراهيم بن اسحاق الحربي - وهو محدث وعالم درس على احمد ابن حنبل ، وقد عاش في خلافة المعتضد (وتوفي سنة ٢٨٥ هـ) - ان المعتضد ارسل اليه بعشرة آلاف درهم وساله ان يفرقها بمعرفته ، فرد المال قائلا الرسول الذي جاء به ، عافاك الله ، هذا مال لم تشغل نفسك بجمعه فلا تشغلها بتفرقه . قل لأمير المؤمنين ان تركتنا والا تحولنا من جوارك (٢٣) . وقد قيل عن الخليل بن احمد انه لم ير افضل منه « في التلطف عن الكسب بالعلم ، كان الناس ياكلون بعلمه وهو في خص له . وخرج الى مكة والناس يقولون في الحربي قال الخليل وذكر الخليل ، ورجع الى البصرة ولم يعلم بمكانه » (٢٤) . وقد ذكر عنه ابو حيان خيرا مع والي البصرة سليمان بن علي يؤكد صفة الترفع عن قبول المال على العلم من الوالي (٣٥)

لكن العلماء يتفاوتون في طبيعة نظرهم الى الكسب بالعلم ، فمنهم من ظل يعلم بأجرة على عل شأنه ، وقد مر بنا حديث البرز مع الزجاج . وللزجاج نفسه قصة طريفة تظهر جانباً من منزلة العلماء وعلاقتهم بعصرهم وبالخلافة او بذي

- (٢٥) مثال الوزيرين ، ص ١٤٨ - ٥٠ .
(٢٦) معجم الادباء ، ج ١ ص ١٢٣ .
(٢٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٩ .
(٢٨) المصدر نفسه ، ص ١١٢ .

- (٢١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٢ .
(٢٢) المصدر نفسه ، ج ١٤ ص ١٧ - ١٨ .
(٢٣) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١١٢ .
(٢٤) محاضرات الادباء ، ج ١ ص ٣٤ .

وقد كان على هؤلاء العلماء ان يحسنوا التصرف في مجلس الخليفة ، وان يتمتعوا ببديهة حاضرة ليتمتعوا بأحاديثهم وأخبارهم وأن يكون لهم - فضلا عن العلم - معرفة بحسن المجالسة فقد ائثر عن الأصمعي قوله (وصلت بالعلم ونلت باللمح) لان ما يتطلبه مجلس الخلافة هو غير ما يتطلبه المجلس العلمى القائم على العلم وحده . ويبدو أن العالم يجب ان يراعى آداباً خاصة في حضرة الخليفة ، ومن سبها عن هذه الحقيقة لم يجد رضى عند الخليفة على علمه وفضله .

حكى عن الكسائى انه قامت بينه وبين البزيدى مناقشة في حضرة الرشيد ، على بيت من الشعر . فلم يحسن الكسائى الجواب ، وتحمس البزيدى « ف ضرب بقلنسوته الأرض ، وقال أنا أبو محمد ، الشعر صواب ... » مبينا الوجه الصحيح من الاجابة . فقال له يحيى بن خالد ، اكتنى بحضرة أمير المؤمنين ، وتكشف عن راسك ؟ . والله لخطأ الكسائى مع أدبه أحب الينا من صوابك مع سوء فعلك . فقال « لذة الغلبة انتستنى من هذا ما أحسن ... » (٤٢) .

ومن العلماء ، على سعة علمه وقدره في المجالس والخطبات العلمية ، من لم يئل حظوة عند أصحاب السلطان ، لا قلة علمه لكن لسبوه عن قواعد المجاملة التي يأخذ بها الخلفاء أو الوزراء مجالسهم . ولعل هذا كان من أهم الأسباب التي تكثرت عيش أبي حيان عند صاحب بن عباد . فقد كان صاحب - وهو من وزراء البويهيين - على عنايته بالعلم والعلماء ، مولعا بالمدح والثناء ، يجب أن يقال له ذلك في وجهه . فلما قصده أبو حيان أراد أن يعيش في ظله كاديب وعالم له سعة في العلم . لكن أبا حيان لم يعرف طبيعة صاحب من هذه الجهة ، فلم يجالسه بل كان صريحا معه صراحة أفضتته وأثارت حفيظته عليه ، فحاول بكل ما يستطيع أن يقلل من شأن أبي حيان وأن يظهر احتقاره له . وكان من نتائج تلك العلاقة تلك الرسالة الغاضبة التي كتبها أبو حيان فيه وفي ابن العميد ، وكان قد قصده هو أيضا ولم يفلح عنده . (٤٣)

ولم ينعم أبو حيان بالسعادة الا فترة وجيزة

أبي حيان التوحيدى سابقا . فقد مرت بابي سليمان هذا أيام كان لا يجد فيها رغبنا يأكله ، فلما سمع بحاله وزير صمصام الدولة أرسل اليه مبلغا من المال بواسطة أبي حيان نفسه ، فنسمع التوحيدى يخاطب الوزير قائلا « والله أيها الوزير ، ما أعرف بفقداد - وهى الرقعة الفسيحة الجامعة والعروسة العريضة الغاصة - انسانا أشكر لك وأحسن ثناء عليك ، وأذهب في طريق العبودية معك ، منه ... » (٣٩) ثم يقول له « فلما وصل إليه ذلك الرسم - وهو مائة دينار - وحاجته ماسة الى رغبف وحوله وقوته قد عجزا عن اجرة سكنه وعن وجهه غذائه وعشائه ، عاش » (٣٩) .

لكن هذه الحال لم تكن هى السائدة ، لان الخلفاء والوزراء كانوا يضمون تحت ظلمهم جماعة من العلماء يحبون بهم مجالسهم ، فضلا عن المؤيدين الذين استندوا لتأديب أولادهم . وهم يختارون من جلة العلماء ، بعد أن تعقد لهم مجالس هي أشبه بامتحان عام ليختار منهم أحسنهم تصرفا في علمه . قيل « لما أراد المتوكل أن يأمر بإتخاذ المؤيدين للمنتصر والمعز جعل ذلك الى ابتناخ ، فأمر ابتناخ كاتبه أن يتولى ذلك ، فبعث الى السطوال والأحمر وابن قدام واحد بن عبيد ابن ناصح وغيرهم من الأدباء ، فأحضرهم مجلسه ، فجاه أحمد بن عبيد فقعده في آخر الناس ، فقال له من قرب ، لو ارتفعت ؟ فقال حيث انتهى به المجلس . فلما اجتمعوا قال لهم الكاتب ، لو تذاكرتم وفقنا على موضعكم من العلم فاخترنا ... » (٤٠) .

الا أن علم الرجل لم يكن دائما هو المقياس الاول في تقدير شخصيته وفي رفعة منزلته عند الخليفة . وقد روى بهذه المناسبة خبر طريف عن الفراء ، اذ طلب لتأديب المعتصم ، فلزمه نحواً من شهرين ، ثم ما لبث أن جاء رجل يقال له أبو إباد فطلب القعود معه ، فسئل لينظر ما مقداره في العربية فقيل له ، كيف تقول يا زيد أقبل ؟ فقال يا زيد أقبل . قيل فما هذه الضمة ؟ فقال ألواو التي في قوله وأقبل . يقول الفراء فارتضى وأقعد مع المعتصم فاستغنى ، وأزلت أنا ... وكان يعجب بهذا ويتعجب منه ويقول : الدنيا لا تأتي على استغنى (٤١)

- (٤٢) معجم الأدباء ، ج ١٣ ص ١٧٨ .
(٤٣) هي رسالة (مثالب الوزراء) .

- (٢٩) الانتاع والمؤانسة ، ج ١ ص ٢٩ ، ص ٣١ .
(٤٠) مجالس العلماء ، ص ٦١ ، مجلس ٢٧ .
(٤١) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

وحضور البديهة . فما يتطلبه مجلس الخليفة أو الوزير قد لا يكون العلم الخاص أو التعقيد في النظر ، بقدر ما يتطلب النادرة وحضور الجواب والقدرة على التخلص - بالحق أو بالباطل - . وكتب الأدب القديم تحفل بأمثلة لامتحان العلماء من قبل الخلفاء ، لكن النجاح في هذه المواقف لا يقوم على مقدار العلم أو التعقيد فيه ، بل قد يقوم على حسن مداراة المسؤول ومزاج السائل .

فهذا أبو عثمان الجاحظ معترلي صاحب مذهب في الاعتزال يدافع عنه ويكتب في تفضيله ، يظن من ينظر في علاقته القوية بالاعتزال أنه قد تورط معهم كما تورطوا في تفريهم من الخلافة العباسية ، ودخولهم المعتزلة السياسي . فقد تمتعت فرقة المعتزلة بمنزلة ليس بعدها منزلة في خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق ، الذين جعلوا الاعتزال مذهباً رسمياً للخلافة بدلاً من السنة التي جرت عليها الخلافة . وبموت الواثق وتولى المتوكل الخلافة ، تجاه المعتزلة محتبتها السياسية ، إذ ما لبث المتوكل أن ضرب على أيديهم ، وأعاد الخلافة إلى السنة . وحينما تلقى القبض على محمد بن عبد الملك الزيات وزير الواثق وممثل المعتزلة في البلاط العباسي ، ثم قتل في التنوير الذي كان يقتل هو فيه خصومه ، يهرب الجاحظ ويختبئ ، وحينما يسأل عن ذلك ، يجيب قائلاً : (خفت أن أكون ثاني اثنين إذ هما في التنوير) (٤٦) .

يقول الجاحظ هذا وهو في موقف لا أظن أن أحداً يجرؤ فيه على النادرة والسخرية ، وحياته تعرض لخطر حاسم . ولكننا ما نلبث حتى نجد أبا عثمان في مجلس أحمد بن أبي دؤاد الأبادي - خصم الزيات - ، يحاوره ويدأريه ويحاول أن يتخلص من حرج الموقف بشاذرة وحسن تخلص وبديهة عرف بها الجاحظ في كل مجال . ولا تمضي فترة حتى نسجم به يكتب رسائل وازم الخلافة ، ويطلب إليه الفتح بن خاقان وزير المتوكل ، أن يعجل بانجاز رسالته (في الرد على النصارى) لينال مشاهرتة ، بل يعده بالرفع مقدماً أن هو فعل ، يقول الفتح في كتابه إلى الجاحظ : « أن أمر المؤمنين - أي المتوكل - يجد بك ، ويهش عند ذكرك ولولا عظمتك في نفسك لعلمك ومعرفتك لحال بينك وبين بعدك عن مجلسه

من حياته ، يتردد صداها في كتاب (الامتناع والمؤانسة) الذي كتبه مسجلاً فيه الليالي التي تادم فيها ابن سعدان وزير مصصام الدولة في بغداد ، بعد عودته من الصاحب وابن العميد . ويبدو أن تجربته مع الصاحب وابن العميد قد أثرت كيف يداری مجالس الوزراء هذه . ولذلك ناول ما يقوم به أبو حيان - في الليلة الأولى من اجتماعه بالوزير ، هو أن يستأذنه باستعمال كاف الخطاب ، لكي يحس بشيء من الحرية في المخاطبة ولا تصد نفسه عن الحديث بتكلف الكتابة واللقاب . يقول حاكياً خطابه للوزير وطلبه ذلك إليه :

« كل شيء أريد أن أجاب إليه يكون ناصري على ما يرد مني ، فاني أن منعتك تكلت ، وإن تكلت قل أفصاحي عما أطلب به وخفت الكساد وقد طمعت بالنفاق ، واتقلت بالخبيبة وقد عقدت خنصري على المسألة . فقال حرس الله روحه ، قل ، عافاك الله ، ما بد لك ، فانت مجاب إليه ما دمت . فقلت ، يؤذن لي في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ، حتى أتخلص من مواجهة الكتابة ومضائق التعريض وأركب جدد القول من غير تقية ولا تحاش ولا محاباة ولا انحياش . قال : لك ذلك وأنت المأذون فيه ، وكذلك غيرك وما في كاف المخاطبة وتاء المواجهة ؟ أن الله تعالى - على علو شأنه وبسطة ملكه وقدرته على جميع خلقه - يواجه بالتاء والكاف . ولو كان في الكتابة بالهاء رفعة وجلالة وقدر وربوة وتقديس وتمجيد لكان الله أحق بذلك ومقدماً فيه . » (٤٤)

لكن هذا من الشاذ على المؤلف ، نالوزراء في هذا العصر يطلبون طريقة معينة في المجالسة وتقديم الطاعة ، ويبدو أن أبا حيان نفسه لم يصدق أذنيه حين سمع هذا الكلام ، ولذا نسمعه يخاطب الوزير قائلاً : « أيها الوزير ، قد خالطت العلماء وخدمت الكبراء وتصفحت أحوال الناس في أقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم ، فما سمعت هذا المعنى من أحد على هذه السياقة الحسنة والحجة الشافية .. (٥٥) »

ومع ذلك يبدو أن قوة الشخصية قد تفرض نفسها على هذه العلاقات أحياناً ، وعماد ذلك - في هذا العصر الذي ندرسه - حسن التخلص

(٤٦) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ٧٦ .

(٤٤) الامتناع والمؤانسة ، ج ١ ص ٢٠ - ٢١ .

(٥٥) المصدر نفسه ، ص ٢٢ .

جنديسابور . فلما ولي المتوكل قرنيه وأغدق عليه الأموال فبلغ مبلغا عظيما حتى « كان يضاهي المتوكل في اللباس والفرش » (٤٨) . وكان المتوكل يتسبط معه دون تخرج . وفي ذات يوم قال المتوكل له ، ادعني . فقام بختيشوع بأضافة المتوكل في داره « وأظهر من التجميل والثروة وأنفق في الإضافة ما أعجب المتوكل والحاضرين . واستكثر المتوكل لبختيشوع ما رآه من نعمته وكمال مروءته .. وحقد عليه وتكبه بعد أيام يسيرة » (٤٩) .

ولقد كان في حاشية المتوكل شخصيات عرفت بالكيد والإيقاع بكل « من ذكر بالتقدم في معرفة » . ولقد كان محمد وأحمد ، ابنا موسى بن شاذي مقدمين عند المتوكل حتى لقد « دبرا على الكندي (الفيلسوف المعروف) حتى ضربه المتوكل ووجها الى داره فأخذها كتبه بأسرها وأفردها في خزانة سميت الكندية .. » (٥٠)

ولعل جزءا كبيرا من اللوم واقع على المتوكل من الخليفة ، لأن العالم يدرك بعقله كيف يقف عند حد في علاقته بالناس ، وإذ ذلك وصف بعض هؤلاء العلماء الذين لم يدركوا هذه الحقيقة بأن علمهم أكثر من عقلم . فهذا أحمد بن محمد السرخسي يعده القفص أحد فلاسفة الإسلام له تصانيف جليلة في علمه . وكان تلميذا ليعقوب بن إسحاق الكندي ، وكان متفنا في علوم القدماء والعرب . كان مؤدبا للمعتضد ورفع المعتضد الى رتبة المنادمة ، ولم يكتف بذلك حتى بدأ يفضي اليه بأسراره ويستشير في أمور مملكته . وكان هذا بالتالي سببا لقتل المعتضد له . فقد أثار تقربه من الخليفة حفيظة وزيره القاسم بن عبيد الله وكان القاسم قد أفضى اليه بسر يتصل بالقاسم ، فاحتال هذا عليه حتى أدخل أسمة خلصة في قائمة جماعة حكم عليهم أن يقتلوا . ووقع المعتضد بقتله دون علمه . (٥١) ولقد وصف القاسم بن عبيد الله هذا بأنه من (دهاء العالم) ، وهو الذي قتل ابن الرومي بالسلم (٥٢) .

ولفصيك راك وتديرك فيما أنت مشغول به ومتوفر عليه . وقد كان ألقى الي من هذا عنوانه فودتك في نفسه زيادة كف بها عن تحشيمك ، فأعرف لي هذه الحال واعتقد هذه المنة على كتاب الرد على النصارى ، وأفرغ منه وعجل به الي ، وكن من جدا به على نفسه ، تنال مشاهرتك ، وقد استطقت له ماضي ، واستسلمت لك لسنة كاملة مستقبلة . وهذا مما لم تحتمك به نفسك ، وقد قرأت رسالتك في بصيرة غنام . ولولا اني أزيد في مخيلتك لعرفتك ما يعتريني عند قراءتها ، والسلام . (٤٧)

ولا نتمه إبا عثمان بالنفاق والمدارة .. لماذا ؟ ان الجاحظ من الكتاب القلائل الذين جعلوا علمهم وأدبهم في خدمة الناس جميعا ، وفي تصوير دقائق الاشياء وحقائق العلاقات في عصر خفيت علينا كثير من أموره ، لتقلبها وتناقضها . فبقي أبو عثمان مخلصا لقلبه رغم كل شيء فلم يقفه على خدمة فرد معين أو على خدمة فكرة واحدة ظل يدور في دائرتها مفض العيين . فالجاحظ كتب للخاصة والعامة ، للثمن والتمسرس للعالم والمتعلم .. الخ ، وان طفله على عامة الناس ليثير الإعجاب . ومن هنا شاعت كتبه وقراها العامة وتداولوها وهي كتب قدم أكثرها الجاحظ هدية الى وزير أو كاتب ، ونال عليها جوائز عظيمة من الخلفاء أحيانا ، وقد بلغت النظر انه لا يقدمها الى الخليفة نفسه ! . وليس غريبا أن يعجب الخليفة بفضل الجاحظ وعلمه ، لكن العجب حقا هو أن المتوكل نفسه يعجب بعلم الجاحظ ومعرفته ، والأخبار التي بين أيدينا لا تؤيد إعجاب المتوكل بالعلم والعلماء . ولقد سخر بهم في مجلسه وتندر على بعضهم . ولقد قرب بعض العلماء ورفعهم الى درجة مرببة من الإبهة ، ثم ما لبثت أن أوقع بهم بصورة مفاجئة . وإن قصته مع الطبيب بختيشوع بن جبرائيل تقف مثلا بارزا على جده مزاجه وسرعة انقلابه . فقد كان بختيشوع طبيبا سرانيا حاذقا ، منذ خلافة الواثق . لكن بعض أصحاب الواقف المقرين منه ، أوقعوا به نكبه وقبض أملاكه ونفاه السى

- (٥٠) عيون الأنباء ، ص ٢٨٦ .
(٥١) تاريخ الحكماء ، ص ٧٧ - ٧٨ .
(٥٢) الفخرى ، ص ٢٥٧ .

- (٤٧) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(٤٨) عيون الأنباء ، ص ٢٠١ .
(٤٩) تاريخ الحكماء ، ص ١٠٣ .

أصبحت تحكمه شروط وأداب كان على جميع الأطراف أن تخضع لها. وتعد العلاقات التعليمية من أوائل مظاهر نشاط الحركة العلمية في المجتمع الإسلامي، كما يعد العصر العباسي من العصور المهمة في تطور الحركة العلمية، وبالتالي تطور العلاقات التي تربط بين العلماء من جميع الأطراف.

تمتاز العصور العباسية بظاهرة مهمة كان لها شأنها في الحياة الأدبية والعلمية، وكان لها شأنها في نشاط حركة التأليف وفي انتشار الكتاب بنطاق لا حدود له. وأعني بهذه الظاهرة تضجج الكتابة وشيوع أدواتها ورخصها، بحيث تهافت لكل المهتمين بتعلمها، وأصبح من الممكن لأي مؤلف أن يتصل بقرائه عن قرب وأن يوجه إليهم كتاباته ويعني بمختلف مستوياتهم العقلية، وأن يجعل كتبه، إذا شاء واسطة للتعليم. والكتابة - وإن لم تكن معدومة في العصور السابقة - كانت أدواتها من الكلمة بحيث لم تنهت لجميع الناس ييسر. فقد كان استعمال البردي هو السائد وهو غالي الثمن، ولذلك كان يقتصد في استخدامه حتى في الدواوين الإدارية. (٥٤) فقد قيل عن عمر بن عبد العزيز - الخليفة الأموي - أنه كان يأمر كتابه بجمع الخط كراهية استعمال الطوامير، فكانت كتبه إنما هي شبر أو نحوه. (٥٥) ويبدو أن البردي كان هو الشائع في دواوين الخلافة، حتى في خلافة المنصور. (٥٦) وربما استعمل في غرض التأليف في نطاق محدود، لاسيما في الكتب التي ألفت للخليفة نفسه، كما يستدل من قطعة باقية من كتاب (تاريخ الخلفاء) الذي ألفه ابن إسحاق للخليفة المنصور. (٥٧) ثم أخذ المسلمون صناعة الورق من الصين عن طريق سمرقند، وقد كانت بداية ذلك

لكن من الطريف أن نجد كتابا من هؤلاء المقرئين عند الخليفة يتأسى على زمان ضاعت فيه مفاهيم الحق، لانه قلب خصمه عند الخليفة بالباطل الزوق بحسن اللفظ، لا لأن الحق كان معه، ذلك هو إبراهيم بن العباس الصولي، وكان المتوكل قد ولاه ديوان الضياع، فرفع أحمد بن المدير شكوى عليه إلى المتوكل يتهم فيها كاتبه باختلال الإدارة وتضييع المال. فلما سأل المتوكل إبراهيم في ذلك بادره إبراهيم ببيتين من شعره يقرب فيهما من المتوكل، فاستحسنهما المتوكل وخلع عليه ولم يسمح إلى قول ابن المدير فيه. لكن إبراهيم أحس بالغم وبتأنيب الضمير، وحينما يسأل عن ذلك، يقول يا بني، الحق أولى بعثلي وأشبه، أنني لم أدفع أحمد بحجة، ولا كذب في شيء مما ذكر ولا أنا ممن بعثه في الخراج، كما أنه لا يعثرني في البلاغة، وإنما فاجت برطازة ومغزقة، أفلا أبكي، فضلا عن أن اغتم من زمان بدفع ذلك كله؟ (٥٨)

نعد العلاقات الشخصية بين العلماء في القرون الهجرية الثاني والثالث والرابع من أكبر المظاهر حيوية، ومن أدلها على نشاط الحركة العلمية في العصر العباسي. ولم ترق العلاقات بين العلماء على نمط واحد، بل تعددت مظاهرها، فمنها علاقات تعليمية بين عالم ومتعلم، وعلاقات مذهبية، وعلاقات انسجام وتنافر يعبر عنها في حلقات المساجد ومجالس البيوت وفي الأسواق عند المناظرة أو الجدل أو تبادل الرأي. ولقد تطور كل مظهر من مظاهر هذه العلاقات حتى

(٥٢) معجم الأدباء، ج ١ ص ١٧٩، ص ١٩٥ - ٩٦.

(٥٤) راجع في هذا مقالة المستشرق (جب) بعنوان - خوارق في الأدب العربي - بدء التأليف النثري - ، باللغة العربية في كتابه Studies on The Civilisation of Islam (1962)

وقد ضمها صلاح الدين المنجد في (التنقيح من دراسات المستشرقين - ١٩٥٧).

(٥٥) الوزراء والكتاب، ص ٥٣.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٥٧) النظمية نشرتها المستشرقة N. Abbot في شيكاغو - ١٩٥٧.

به عن قرب وليسمعوا منه بعد أن بلغت شهرته الآفاق . وقد قال عنه هؤلاء : « كان طالب العلم بالمشرق يشرف عند مولانا بلقاء أبي عثمان » (٦٠) وهكذا قصده هؤلاء التلاميذ . لكن الطريف في هذا الصدد ، أن الجاحظ ، على علو منزلته ، وبلوغه سن الشيخوخة ، وعلى شهرته في المشرق والمغرب ، كان لا يزال عند مجيء هؤلاء المغاربة يعلم الصبيان الصغار . وهو أمر غريب حقا بعد أن ارتفع الجاحظ الى منزلة من الخلافة بحيث كان ناصحا لأولاد المعتصم ، وطلب ليكون مؤدبا لأولاد المتوكل فاعتذر ... وهو ، فضلا عن ذلك ، أول من يصنف المعلمين الى صنفين . معلمي الصبيان ، والمؤدبين . ويعد الصنف الثاني أرفع منزلة في العلم والمجتمع ، وقد هزى من الصنف الأول وكتب فيهم حكايات لاذعة ، ومع ذلك كله ، يظل هو يمارس تعليم الصبيان الى فترة متأخرة من حياته . ولعل هذا من أوجه القرابة في طبيعة التعليم في المجتمع الإسلامي . فرغم الاحتقار الذي تلقاه المهنة ، نجدها مع ذلك من أكثر المهن شيوعا ، وقد مارسها العلماء أكثر من أية مهنة أخرى .

فالكتاب اذن ، مهما بلغ فضله في الانتشار في الآفاق ، لا يعرض عن اللقاء الشخصي والاتصال المباشر بالعالم . على أن بين علماء هذا العصر من كان يعتمد اعتمادا كلياً على السماع والحفظ دون الكتابة ، وقد اشتهر من هؤلاء النحوي الكوفي أحمد بن يحيى ، تلعب ، حتى لقد كان يتخذ حفظه وسيلة ومنهجاً في حلقائه ولا يعتمد على شيء مكتوب قط . قيل عنه : « وأبو العباس لا يمس كتاباً اكثالا على حفظه وفقه بصفا ذهنه » . ويقابله في الطرف الثاني أبو سعيد السعدي الذي كان « كثير الكتب جدا ، فكتب بيده ما لم يكتبه أحد ، فكانا في الطرفين لأن أبا سعيد كان غير مفارق للكتاب عند ملاقة الرجال .. » (٦١) ، وهذا وهما متعاصران .

في السنة الأولى أو الثانية من حكم العباسيين ، ثم انتقلت صناعته الى العراق في زمن البرامكة ، والظاهر أن جعفرأ البرمكي قد استبدل استعمال الرقوق بالورق في دواوين الحكومة » (٥٨) .

لقد أصبحت الكتب في هذا العصر وسيلة من وسائل التعليم ، ولعل الباحث يتوقع أن تنوب الكتابة مناب الحفظ كوسيلة للتعليم ، وذلك لكثرة انتشارها وسهولتها في هذا العصر ، لكن الحال لم تكن كذلك . ولذلك يختلف كتاب هذا العصر في المفاضلة بين (الكتابة) و (السماع) المباشر أو الاتصال بالشخصية العلمية مباشرة ، أو الحفظ كوسيلة لأخذ العلم ونشره . فقد شاع القول من جهة على السن بعض العلماء أن الكتابة أكثر وثوقا لأجل المحافظة على العلم ، وأن الحفظ وحده ربما اضاع على المتعلم علمه . وقد قال بعضهم في هذا الصدد : « كنت عند بعض العلماء ، فكنت اكتب عنه بعضا وأدع بعضا ، فقال لي ، اكتب كل ما تسمع ، فإن أخس ما تسمع خير من مكانه أبيض » .

وقال الخليل بن أحمد : تكثر من العلم لتعرف وتقل منه لتحفظ .. (٥٩) ومع ذلك فالعلماء لا يتفقون على شيء في هذا الامر ، وهم فوق ذلك يرون أن الكتب وحدها لا تحيي الموتى ، ويقصدون بذلك أن الانسان الذي ليس له ادنى قبول لتلقي المعرفة ، لن ينفعه كتاب ولا علم . ويبدو أن الكتاب عندهم لا يفنى عن السماع والاتصال الشخصي . فالمعروف مثلا أن كتب الجاحظ قد شاعت وانتشرت في حياته حتى بلغت المغرب ، وقد ادخلها الى الأندلس أولئك الذين أخذوا عنه ، وينتشر على كتابين دخلا الأندلس في حياته ، هما البيان والتبيين - وأسلوبه التعليمي واضح - ، ورسالة التريب والتدوير . فاثارت كتبه فضول المتعلمين هناك ، فقصده تلاميذ المغرب ليتصلوا

(٥٨) معاضرات في تاريخ العرب والإسلام ص ٣٦ .

(٥٩) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٥٨ .

(٦٠) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٦١) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١٠٧ .

تدعوني اليه ، قلت حاجتهم اليّ فيها . وإنما كانت غايته المثالة ، فأنا أضع بعضها هذا الموضع المفهوم لتدعومهم حلالة ما فهموا الى التماس فهم ما لم يفهموا . وإنما قد كسبت في هذا التدبير اذ كنت الى التمسك ذهبت » . (٦٤) فالأخفش اذن يخشى أن يقبل الناس على كتبه وتنتفي الحاجة اليه . لكن كتبه على صعوبتها قد وضعت لغاية تعليمية . وللأخفش قصة مع المازني والجرمي في أمر كتاب سيبويه . فالمعروف أن الكتاب لم يأخذه أحد عن سيبويه غير الأخفش . فخشي المازني والجرمي أن يدعي الأخفش الكتاب لنفسه ، فاخذه وأشاعه بين الناس رواية عن الأخفش . (٦٥)

لقد كان للعلاقة بين الشيخ والتلميذ أثر على طبيعة حركة التأليف في هذه العصور ، لأن أكثر ما شاع من كتب الشيوخ كان في الحقيقة ما كتبه التلاميذ من مذكرات أخذوها عن الشيخ ، فيشيع الكتاب برواية التلاميذ . فهذا كتاب الكامل للمبرد وصل إلينا برواية الأخفش الأصغر ، (٦٦) لتلميذ المبرد . ولا يكتفي التلميذ برواية الكتاب عن أسناده نصاً دون أن يتدخل فيه ، بل يقوم بتنظيمه والتعليق عليه وإدخال آرائه مميزة عن آراء شيخه بقوله (قال أبو الحسن الأخفش) . ولا يكتفي بالتعليق بل قد يقوم بموازنة بين الروايات التي أخذها عن المبرد في غير هذا الكتاب فيقول مثلاً ، (حدثنا المبرد في غير الكامل) ، (٦٧) والطريف أن الأخفش قد أخذ أيضاً عن ثعلب ، أمام مدرسة الكوفيين في عصره وخصم المبرد البصري المذهب . ويقوم الأخفش بتصحيح روايات أسناده المبرد في

ومع ذلك نفهم من أخبار ثعلب أنه ربما أخذ عن شيوخ لم يعاصره بل استعان على ذلك بكتبهم ، وبما أخذه عنهم تلاميذهم ، فقد قيل عنه أنه كان يروي عن أبي نجدة كتب أبي زيد وعن الأثرم كتب أبي عبيدة ، وعن أبي نصر كتب الأصمعي ، وعن عمرو بن أبي عمرو كتب أبيه . (٦٢) فمن الواضح أنه لم يعاصر أحداً من هؤلاء العلماء الذين درس كتبهم بل قراها على تلاميذهم . لكنه يميل الى حفظ ما يأخذه ، وكان يقوم بالاملاء على تلاميذه من حافظته .

وهناك أكثر من دليل على أن هذه الكتب التي نسمى (كتباً) هي في الواقع أشبه بـ (مذكرات) يأخذها التلميذ عن أسناده ، فهي ليست كتباً مؤلفة بالمعنى الذي نفهمه ، أي أن المؤلف قام بكتابتها وتنظيمها ، بل هي محاضرات المجالس التعليمية وأما الشيوخ على تلاميذهم ، ولا بد أن نعلينا قد درس هذه المذكرات على تلاميذ الشيوخ . ولقد كان لاستعمال الكتابة كوسيلة من وسائل التعليم نتائج مهمة على طبيعة انتشار العلم ، حتى لقد خشي بعض العلماء أن تضيع كتبهم وتقرأ فيستغنى بها عنهم ، فكانوا يعتمدون وضعها موضعاً صعباً لتبقى الحاجة معها إليهم ، سئل الأخفش في ذلك ، يقول الجاحظ : « قلت لأبي الحسن الأخفش ، (٦٢) أنت أعلم الناس بالنحو ، فلم لا تجعل كتبك مفهومة كلها ، وما بالناس نفهم بعضها ولا نفهم أكثرها ، وما بالك تقدم بعض العويص وتؤخر بعض المفهوم ؟ . قال ، أنا رجل لم أضع كتبني هذه لله ، وليست هي من كتب الدين ، ولو وضعتها هذا الموضع الذي

(٦٢) مجمع الأدباء ، ج ٥ ص ١١٩ .

(٦٣) أبو الحسن الأخفش هذا هو سعيد بن مسعدة ، مولى بني مجاشع بن دارم - وكان من نحوي البصرة ، ويعرف بالأخفش الأوسط ، توفي في سنة ٢٢١ هـ وفيل ٢١٥ (انظر بروكلمان : تاريخ الأدب العربي) الترجمة العربية - ج ٢ ص ١٥١ - ٥٢ .

(٦٤) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٩١ - ٩٢ .

(٦٥) نزهة الإبل في طبقات الأدباء ص ٩١ - ٩٢ .

(٦٦) هو علي بن سليمان المعروف بالأخفش الأصغر وهو من نحوي بغداد ، توفي سنة ٣١٥ هـ .

(٦٧) الكامل للمبرد ، ج ١ ص ١٢٨ .

الكامل بروايات اخذها عن ثعلب أو عن الكوفيين عامة . (٦٨)

وقد تبلغ الثقة بين الشيخ والتلميذ مبلغا يجعل الشيخ يقدم لتلميذه كتابه بخطه دون أن يبلّغه عليه أو يسمعه التلميذ عنه كاملا . قيل عن ابراهيم بن احمد الطبري انه قرأ قصيدة شبل بن عروة الضبي على أبي عمر الزاهد ثم تناولها من عبد الله بن جعفر بن درستويه ، لكنه لم يتمها قراءة عليه ، فقال له ابن درستويه : « قد دفعت اليك كتابي بخطي من يدى الى يدك ، وقد اجزت لك القصيدة فاروها عني ، فان هذا ينوب عن السماع والقراءة ... » (٦٩) . لكن التلميذ اذا اشاع علم استأذنه كان من حق الاستاذ عليه ان ينسب اليه ما اخذه عنه ، وهذا من آداب العلم التي اصطلح عليها المسلمون .

ومن الطريف في هذه العلاقات التعليمية ان عالين من العلماء في منزلة واحدة قد يأخذ أحدهما عن الآخر في العلم الذي اختص به وتفرغ للعمل له ، فيفيد أحدهما من الآخر في موضوعه . قيل عن الرياشي والمازني ، وهما من علماء النحو في القرن الثالث للهجرة ، ان الرياشي قرأ على المازني النحو وقرأ عليه المازني اللغة ، وكان المازني يقول : « قرأ الرياشي عليّ كتاب سيبويه فاستفدت منه أكثر مما استفاد مني ، يعني أنه افادني لفته وشعره ، وأفاده هو النحو » (٧٠)

وليست العلاقة بين العالم والمتعلم قائمة على التعليمية المجردة من عواطف الالفة والمحبة والتعاطف ، فقد يتفقد الشيخ تلميذه ويعينه في معاشه ، وكذلك يفعل المتعلمون فيما بينهم . حكى عن ابراهيم بن سعيد بن الطيب ، وهو

(من عبيد السبي ، وكان ضريرا) ، أنه قدم واسط وأراد ان يتعلم القرآن ، فجلس الى حلقة أحد الشيوخ « فكان معاشه من أهل الحلقة » ثم اصعد الى بغداد فصحب ابا سعيد السبرافي - العالم اللغوي المعروف في القرن الرابع - وقرأ عليه شرح كتاب سيبويه ، وسمع منه كتب اللغة والدواوين . وقد عده ياقوت بين الادباء الذين ترجم لهم . (٧١)

وهذا أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة «صحب» على فقر شديد ، وكان ينقطع بملازمته من طلب المعاش فيعود الى منزله الى فقر شديد ، وكانت أمه تحتال فيما يقبضه يوما بيوم . حتى كان ذات يوم فلم يجد ما يأكله ، فبات جائعا وتأخر من غد عن المجلس حتى احتال فيما اكواه . فلما جاء الى أبي حنيفة ، سأله عن سبب تأخره فصدقه ، فقال ، الا عرفني فكنت أمدك ولا يجب أن تغتم » (٧٢) وللجاحظ قصة في أول حياته شبيهة بقصة أبي يوسف حتى في تفاصيلها . فالرابطة التي تربط بين العلماء أشد من رابطة الدم والقربى ، هي رابطة العلم والمقاساة في سبيله .

لقد كان انتشار التعليم ونشاط الحركة العلمية، منذ القرن الهجري الثاني، سببا من أسباب تعدد المذاهب والمدارس العلمية والانجازات العقلية . وعلى حين كانت الاختلافات المذهبية في العصور الإسلامية الأولى تتخذ مجرى المجاهرة العنيفة التي تقوم على السيف ، وعلى المجاهرة اللسانية التي تعتمد على الخطابة والبلغة العربية الأصيلة التي أساسها التأثير المباشر في النفوس وفي كسب الأعراف ، تتخذ هذه الخلافات في العصر العباسي

(٦٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٠ ، ج ٣ ص ٥٠ .

(٦٩) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١١٠ .

(٧٠) المصدر نفسه ، ج ١٢ ص ٤٤ .

(٧١) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

(٧٢) الفرع بعد الشكعة ، ص ٢١٨ .

أن الحديث تغرّ القوم خلوته

حتى يلج بهم عي واكثار

ومتثلاً بقولهم (كل منجر في الخلاء سر) ذلك أن الذي يجري فرسه منفردة يعجب بها لعدم وجود خيل يقيس سرعتها بها ، وكذلك الأمر فيمن (خلا بعلمه عند فقد خصومه ، وأهل المنزل من أهل صناعته) - كما يقول - (٧٤) .

تم نرى الجاحظ يتهم نفسه قبل أن يتهمه خصومه ، فيعتذر عن كتابه بملاحظة جاحظية أصلية ، يقول : « وأنا أعوذ بالله أن أغر نفسي عند غيبة حصمي وتصفح العلماء لكلامي فاني أعلم أن فتنة اللسان والعلم أشد من فتنة النساء والحرص على المال ... » (٧٥) ويغلب على ظني أن هذا لا يكون إلا في عالم شغل بالعلم عن كل ما عداه ! .

فالقراءة العلمية إذن - وهي رقابة الخصوم - خير وأزغ ضد الفرور ، تفرض نفسها على العالم في هذا العصر الذي نشطت فيه الحركة العلمية مصحوبة بخصومات ومعانداة وتحديات . ولعل هذه الرقابة أشد على الكاتب من أية رقابة أخرى .

يرى الجاحظ - وهو خير من يمثل المتكلمين في هذا العصر - والمتكلمون من أوائل من عني بالجدل العقلي ، قصة جدلية طريفة جرت لبعض المتكلمين في مجلس الخليفة الأمون ، تصور مدى أهمية المجابهة بين العلماء وأهمية هذه الرقابة التي أسميها (رقابة علمية) . يقول الجاحظ :

« قال لي بشر المرسي : عرض كتابي على الأمون في تحليل النبيذ ، وبخضرت محمد بن العباس الطوسي ، فأنبرى للطنع عليه والمعارضة للحجج التي فيه ، وأسهب في ذلك وخطب ، وأكثر وأطنب ، فقلق الأمون واحتدم وهاج واضطرم

سبلا جديدة ، أهمها الالتجاء إلى المحاجات العقلية القائمة على أسس من المنطق أصبحت واضحة في مناهج المسلمين بعد اتصالهم بأصول الفلسفة الارسطوطالية خاصة . ولم تعد الخطابة بمفهوماً العربي القديم وسيلة مهمة في حياة الناس ، لا سيما بعد أن أصبح بالإمكان اتخاذ الكتابة وسيلة لنشر المحاجات والمسائل وأجوبتها . وهنا تلعب العلاقات بين العلماء دوراً مهماً في توجيه الحركة العقلية ، فكلما زاد الاحتكاك بين العقليات المتباينة والمذاهب المختلفة ، وادت حدة الشرائط المنبعثة من هذا الاحتكاك ، وبذلك اندفعت الحركة العلمية قدماً إلى الأمام .

ولعل من أهم آثار هذه المحاجات العلنية في الحركة العلمية أننا بدأنا نلاحظ في هذا العصر حرص العلماء وزيادة توثيقهم في البحث والنظر وفي التعبير عن آرائهم خوفاً من الزلل ، لأن مناوئتهم يقفون لهم دائماً بالمرصاد . ونحن نعلم أن الخطأ المكتوب أصعب على التصحيح من خطأ شفوي يسمع ولا يدون . ولذا ، فزيادة التوثيق تنضاعف في الآراء المدونة والآراء التي يترقبها الخصوم ليتلقوها بالنقد والتمحيص . ولعل الجاحظ خير من عبّر عن هذا الأمر بقوله :

« وينبغي لمن كتب كتاباً ألا يكتبه إلا على أن الناس كلهم له أعداء ، وكلهم عالم بالأمور ، وكلهم متفرغ له ... » (٧٣)

فإذا اتخذ المؤلف هذه الحيطة ، راجع نفسه فيما يقوله أو يكتبه ولم يصدر رأياً فطرياً . وإظن أن الذي دفع الجاحظ إلى هذا القول خبرته الشخصية وتعرضه لكثير من المحاجات والتحديتات عن كتبه التي أذاعها في الناس ، فهو ينظر إلى الأمر نظرة خبير ونظرة عالم نفسي ، مستشهداً بقول الشاعر :

(٧٣) كتاب الحيوان ، ج ١ ص ٨٨ .

(٧٤) المصدر نفسه .

(٧٥) المصدر نفسه ، ج ١ ص ٢٠٧ .

لاستحقاق الطوسي وخلاص المجلس له . وكان يحب أن يزرعه وازرع بكفه بحجة تسكته ، فلما لم ير أحدا يحضره يذب عن كتابي ، قال متمثلا :

يا ليلك من قبرة بمعممر

خلا لك الجو فيبضي واصفري
وتقرى ما شئت أن تنقري

فما كان إلا ريث فراغه من التمثيل بهذه الإبيات، حتى استؤذن لي فدخلت عليه . فقال يا أبا عبد الرحمن ، ما تقول في التبيذ ؟ قلت حل طلق يا أمير المؤمنين . فقال ، فما تقول فيما أسكر كثيرة ؟ قلت ، لمن الله فليله إذا لم يسكر إلا كثيره . ثم قال ، أن محمدا يخالفك . فأقبلت على ابن أبي العباس ، فقلت له ، ما تقول فيما قال أمير المؤمنين ؟ قال ، لا خلاف بيني وبينك؟ كلاما يوهم به أهل المجلس ، حبا للتسلل مني والتخلص من مناظرتي ، لا على حقيقة التحليل له . فاستفتمت ذلك منه وقلت له، فما لي لا أرى أثر قواه في عقلك؟ فضحك المأمون، فلما رأيت ضحكك أظنبت في معاني تحليل التبيذ ، وابن أبي العباس ساكت لا ينطق ، وكان قبل دخولي ناطقا لا يسكت . فلما رأى المأمون سكوتي عند حضوري مع كثرة كلامه في ثلب كتابي وعيبيه - كان - قبل دخولي ، قال متمثلا :

مالك لا تنبج يا كلب الدوم

قد كنت نباحا فما لك اليوم

ثم نظر الي فقال ، أن الكتب عقول قوم وراءها عندهم حجج لها ، فما ينبغي أن يقضي على كتاب إلا إذا كان له دافع عنه ، وخضم بين عما فيه ، فإن إبناء النعم وأولاد الأسد محسودون . . . (٧٦) فالختلي بحججه ليس كالعارض عقله على خصومه ، لأن من يلزم الحيلة من الخصم ، يكون أشد توقيا ودقة .

وتعد القدرة على المناظرة والمحااجة صفة لازمة

للعالم الذي يتمتع بالقابليات العلمية . وذلك أن العالم الذي اعتاد أن يسلم له بالامر دون نقاش أو سؤال أو تشكيك فيما يقوله ، يثق من نفسه بأمور لا تستحق أن يوثق بها ، فيضل عن الحقيقة ويضل . ولعل المتكلمين من أوائل العلماء الذين التفتوا الى هذه الحقيقة ، فعنوا بالجدل عناية ما بعدها عناية ، وامتاز فيهم جماعة بالقدرة على استغلال آلة الجدل العلمي ، المنطق . . . ولقد قيل عن النظام ، أنه كان من أقدر المعتزلة على الجدل . يروي عنه أنه جرت بينه وبين أبي شمر أحد أئمة القدرية المرحجة ، مناقشة في دار أيوب بن جعفر بن سليمان العباسي ، وهو من المواليين لأبي شمر .

« وكان أبو شمر ، إذا نازع لم يحرك يديه ولا منكبيه ولم يقلب عينييه ولم يحرك رأسه حتى كان كلامه إنما يخرج من صدع صخرة . . . » (٧٧) . لكن النظام اضطره بالحجة حتى «حرك يديه وحل حبوته وجبا اليه حتى أخذ بيديه . وفي ذلك اليوم انتقل أيوب من قول أبي شمر الى قول إبراهيم النظام . وعلق الجاحظ على هذا قائلا :

« وكان الذي غر أبا شمر وموذه له هذا الرأي أن أصحابه كانوا يستمعون منه ويسلمون له ويعملون اليه ، ويقبلون كل ما يورده عليهم ويثبتونه . فلما طال عليه توقيهم له ، وترك مجاذبتهم إياه ، وخفت مؤونة الكلام نسي حال منازعة الأكفأ ومجاذبة الخصوم » (٧٧)

فالتحدى الذي يجابهه العالم خير حافز له على مراجعة ما يأخذ به ويسلم له . والشك عند المتكلمين أول ما يبدأ به للتوصل الى اليقين . ولعل أكثر العلماء تعرضا للتحديات والخصومات ، أولئك الذين كانت لهم وجهة نظر معينة أو كانوا ينتمون الى مذهب من المذاهب العقلية أو الفقهية أو العلمية . . الخ ، التي شاعت في هذا العصر وانقسم العلماء بينها الى اتجاهات شتى ، ومدارس ينتمون اليها ، كما انقسم الناس متأثرين بهم ومتعصبين لطرأوا لآخر .

(٧٦) كتاب فصل ما بين العداوة والحسد ، رسائل الجاحظ ج ١ ص ٢٤٢ - ٢٤٤ .

(٧٧) البيان والتبيين ، ج ١ ص ٩١ - ٩٢ .

فلم يكن الامر للصدفة حين كانت البصرة مهد الاعتزال وبلد المعتزلة ، في حين كانت الكوفة مهد التشيع وبلد الرافضة . وبين الاعتزال والتشيع ما بين الطابع العقلي والطابع الباطني أو ما بين العقلية اليونانية والعقلية الكلدانية .

ولم يكن الامر للصدفة أيضا حين كانت نشأة النحو في البصرة على ذلك الاسلوب التنظيمي الدقيق ، فمرجع هذا أيضا لذلك الطابع العقلي الارسطاطالي الذي غلب على البصرة فوجهها الى ذلك النحو من الاستقراء والتصنيف والتنظيم واستخراج قوانين اللغة من خلال ذلك . ثم لم يقتصر الامر على ذلك بل لقد ظهر اثر هذا الطابع واضحا قويا على أبحاث النحو منذ نشأته ، فهو أول امره متأثر بالروح الكلامية خاضع لاساليب الفلسفة اليونانية ... (٧٨)

لكننا ما نكاد نسمع بمجابهة بين الكوفة والبصرة طيلة الفترة التي كانتا فيها قائمتين وحدهما ، حتى تنشأ بغداد وتحتل مركزها الاول في الحركة العلمية ، فتتشعل المجابهة وتشتد المنافسة بين علماء البلدين . ولن تكون بعيدين عن الصواب اذا قلنا ان بغداد بعد انشائها وعمارتها قد أصبحت مركزا تجتذب اليها علماء الطرفين ، فاتاحت بذلك فرصة لم تكن لتتاح لعلماء الكوفة والبصرة أن يلتقوا وأن يتواجهوا مواجهة حيوية فكان ذلك من أهم الدوافع للحركة العلمية ، وازدهارها . ولو لم تكن بغداد قد جمعت بين هؤلاء العلماء من جميع الأطراف لما كان هناك مجال للتمييز أو التوثيق بين البلدين ، ولقد سعى علماءها إلى مدينة السلام .

والعلماء عندي يشكلون الجانب الحي من الحركة العلمية ، فمواجهتهم تكشف لنا عن جوانب طريفة الموضوعية العلمية أو العصبية التي قد تجنى على الطرفين . فالتحديات التي كان نحويو الكوفة والبصرة يتبادلونها أصبحت مضرب المثل في الحركة العلمية لهذا العصر . وتتخذ هذه التحديات أشكالا مختلفة ، علمية

ولعل أشهر خلافاً في تاريخ الحركة الفكرية الإسلامية لهذا العصر ، تلك الخلافات التي تشبعت بين الكوفة والبصرة بجميع اتجاهاتها العقلية والسياسية والفقهية . . الخ فالكوفة عرفت بميل علمائها في الفقه إلى التأويل وفيها نشأت مدرسة الرأي وكانت ميولها السياسية علوية ، فاتخذتها الدعوة العباسية مركزاً في أول نشاطها ، حين كانت الدعوة العباسية علوية الميل ، فلعبت الكوفة دوراً إيجابياً مهماً منذ قيام الخلافة العباسية ، ولقد كانت عاصمة الخلافة عند أول قيامها . ثم أصبحت مركزاً مهماً لنشاط فرق الشيعة المختلفة ، وأجبه الفقه فيها ودراسة اللغة والنحو اتجاهها له طابعه المميز . أما البصرة فقد كانت العوامل المؤثرة في تكوينها ذات طابع مخالف . فهي عثمانية في ميولها السياسية الأولى . وقد احتضنت في أول قيام الدولة العباسية ، حركات وثورات منوئة للحكم العباسي وقد لعب المعتزلة - وهم التكملون الأوائل الذين هضموا الفلسفة الأرسطوطالية ، وطعموها بها العقيدة الإسلامية - دوراً رئيساً في الحياة البصرية . وقد تأثرت العلوم العربية بهذه الحركة الجدلية ، وكان للمنطق اليوناني أثر في نحو البصريين .

فالخلاف بين الكوفة والبصرة خلاف منهجي قائم على طبيعة (التأويل) للموضوعات المختلفة . ويعزو الاستاذ طه الحاجري هذا الخلاف إلى عناصر البيئة القديمة المكونة لكل من - هاتين المدينتين ، ويقول :

والواقع ان البصرة والكوفة ما كان لهما أن يلتقيا ، إذ كانت كل منهما تمثل واحداً من هذين الطابعين المتقابلين بمعنى أنه كان أغلب عليها وأقوى أثراً فيها . فالبصرة تمثل الطابع العقلي ، والكوفة تمثل الطابع الباطني السري . فعلى قدر ما بين هذين الطابعين من خلاف كان الامر بينهما في شتى نواحي الحياة العقلية ، فذلك تأويل هذه الخصومة العنيفة الدائمة المتصلة بين البلدين . .

أو شخصية . فقد يبحث أحد الجانبين بمسألة من المسائل بواسطة أحد تلاميذه إلى خصمه ، يتحدها فيها ويسأله عنها ليختبر علمه ولتعرف منزلته عند الناس . وكان كل جانب من المتخاصمين يختص أن يتحاذر تلاميذه إلى حلقة خصمه ، لا سيما أن تلاميذ الشيخ كانوا أشباه دعاة له ومؤيدين لمذهبه ودفاعيين عنه أمام خصومه . فهو لا يريد أن يفقدهم . فهذا الكسائي ، وهو عالم جليل بين نحاة الكوفة وقرائها ، رقي بعلمه حتى بلغ بلاط الرشيد ، ولم يكن مؤدبا لأولاده فحسب بل ارتفع إلى مرتبة الجلوس . كان يحيط نفسه بمجموعة من التلاميذ كانوا أشبه بدرع يتقى به الضربات الأولى لخصمه . ويبدو أنه لم يكن يواجه خصومه منفردا ، بل نجده في المناظرات العلنية يقدم تلاميذه لمناوشة الخصم أولا ، وما يلبث أن يحضر إلى المجلس يهيبته ووقاره ، ليقول كلمة الفصل ، كما يظهر في مناظراته لسبويه . ولقد كان التلاميذ فضلا عن ذلك أشبه بحلقة وصل بين مجالس العلماء ، لهم حرية التنقل بينها ولهم الحرية في التوفيق بين المذاهب التي يأخذونها عن شيوخهم ، كما أن لهم حرية المفاضلة يحكى عن ثعلب أن ختنه - وهو زوج ابنته - كان يخرج من منزله وهو جالس على باب داره فيتخطى أصحابه وبمضى ومعه دفتره ومحبرته فيقرأ على أبي العباس المبرد كتاب سبويه ، فيعاتبه أحمد بن يحيى على ذلك ويقول له ، إذا راك الناس نمضى إلى هذا الرجل نقرأ عليه يقولون ماذا ؟ . ولم يكن يلتفت إلى قوله . . (٧٩) . وسئل مرة ، كيف صار محمد بن يزيد المبرد أعلم بكتاب سبويه من أحمد بن يحيى ، أى ثعلب . فقال ، لأن محمد بن يزيد قرأه على العلماء وأحمد بن يحيى قرأه على نفسه . .

ولقد رويت عن المبرد و ثعلب مناقرات كثيرة اختلف الناس فيها وفي تفضيل أحدهما على

صاحبه ، وانحاز المؤلفون إلى أحدهما دون الآخر حسب ميولهم إلى البصريين أو الكوفيين . فالجبرد بصرى درس كتاب سبويه ، أما أحمد بن يحيى فكوفي المذهب . وقد أتيحت الفرصة لهذين العالمين أن يتصلا ويتواجها مواجهات شخصية بعد مجيء كل منهما إلى بغداد . وكانت لكل منهما خلقته في المسجد ، وإن كان بعض تلاميذهما مشتركا بينهما .

وقد يتعصب اتباع عالم من العلماء متعصبا شديدا له حتى يفضيوا له أن يواجه خصمه أو يذهب إليه بنفسه ، خشية أن يقول الناس عنه أنه اتصل به أو تلمذ عليه . . روى ابن الأنباري قال : « سمعت أبا العباس ، يعنى ثعلبا ، يقول ، عزمت على المضي إلى المازني لاناظره ، فأنكر ذلك علي أصحابنا وقالوا : مثلك لا يصلح أن يعرضي إلى بصرى ، فيقال غدا أنه تلميذه ، فكرهت الخلاف عليهم » (٨٠) . وقد ذكر ابن الأنباري هذا الخبر في بعض مصنفاته ليفخر بثعلب ، لكن العلماء المسلمين قالوا : « أراد ابن الأنباري أن يرفع من ثعلب ، فوضع منه . » ، وكان متعصبا للكوفيين . ومعنى هذا أنهم وجدوا هذا الموقف من العصية المسيئة إلى العالم ، إذ لم يجد العلماء في هذا العصر غضاضة حتى في الأخذ عن خصومهم والتعلم منهم . فهذا الكسائي ، رغم مواقفه الصريحة من تحويي البصرة ، انحدر إلى البصرة فلقني الخليل بن أحمد وجلس في خلقته وأخذ عنه . (٨١) ولا أظن هذا القول من باب الوضع على العلماء أو الانحياز للبصريين ، لأن أخذ الكسائي عن علماء البصرة لم يقلل من منزلته . بل زاد من شأنه عند الكوفيين والبصريين معا . لكن هذا الأمر ، مضافا إليه شدة المنافسة التي زادت حدة في الجيل التالي ، وفخر الكوفيين على البصريين وتقربهم من الخلافة في بغداد ، هو الذي جعل الجاحظ - وهو بصرى منشأ وتكويناً

(٧٩) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١٢٠ - ٢١ .

(٨٠) المصدر نفسه ، ج ٥ ص ١١٥ .

(٨١) المصدر نفسه ، ج ١٣ ص ١٦٩ .

سيبويه ، وهو الشاب الناشئ الذي يتعرض لشيخ مكي المنزل ، على مشهد من الناس ، فالعامة قد تنحاز بدافع الحماس العاطفي الى سيبويه بغض النظر عن قيمة الحجج التي يوردها الطرفان . ولذلك خشي تلاميذ الكسائي عاقبة هذا التعرض فغرضوا أنفسهم للمناقشة دون شيخهم .

ومن جهة أخرى، حاول بعض العلماء أن يستقل هذه العاطفة وهذا الحماس الذي تصدر عنه العامة في حكمها ، فانكارها ثم غلب خصمه بالحق أو بالباطل ، وهو واع أن الحجة ليست الى جانبه ، والعامة يعجبون بنمط من الكلام الفصيح يصيب أسماعهم دون الالتفات الى دقائق المعاني أو التعمق فيها . ولقد كان هذا الخلق في العامة من العوامل التي أمانت القصاص في المساجد الإسلامية على أن يتحفهم بأنواع من الملاحى والاحاديث الممتعة والمفعمة بالمبالغات ، بحجة الوعظ الديني والتفسير القرآني ، فكان العامة ينجذبون اليهم دون الالتفات الى مدى الانسجام المنطقي في هذه الاحاديث .

والأصمعي حكاية مع سيبويه عن مناظرة جرت بينهما في المسجد علنا ، سندع الأصمعي يحدثنا بها ، وفيها من الدلائل على هذه الأمور ما فيها . يقول الأصمعي :

« .. انه عرض علي شيء من الآيات التي وضعها سيبويه في كتابه ، ففسرتها على خلاف ما فسره ، فبلغ ذلك سيبويه فبلغني أنه قال ، لا ناظرته الا في المسجد الجامع . فصليت يوما في الجامع ثم خرجت فلتقاني في المسجد فقال لي : اجلس يا أبا سعيد ، ما الذي أكرت من بيت كذا وكذا ؟ ولم فسرت على خلاف ما يجب ؟ . فقلت له ، ما فسرت الا على ما يجب ، والذي فسرتة

ومذهبا - يفخر على الكوفيين قائلا : « وهؤلاء ياتونكم بفلان وفلان وسيبويه الذي اعتمدتم على كتبه وجدتمتم فضله .. » (٨٢)

ولا يعاب العالم اذا اعترف بغلبة خصمه ورجحان رأيه ، لا سيما اذا كانت هذه المناقشات طريقا قويا للوصول الى الحقيقة ، لا وسيلة للمعاندنة أو إثارة العواطف . وما دامت هذه المناقشات تدور في دائرة العلماء ، فلا خشية منها . لكن أكبر ما كان يخشاه العلماء هو أن تغلب روح العامة على الروح العلمية فتوجه هذه الاختلافات وجهة خاطرة على الحياة العلمية وعلى المجالس العلمية . ونفهم مما يتردد على السن بعض العلماء أن خشيتهم ليست بسبب العلماء المخالفين لهم في الرأي ، بل من أن تستبكت العامة في النزاع . وهذا أكبر ما كان يخشاه المعتزلة في نزاعهم مع أحمد بن حنبل في أحداث المحنة ، وقد انحازت اليه العامة بصورة صريحة حتى هاجموا سجنه وحاولوا اخراجه بالقوة ، فأقلت زمام الأمر من يد المعتزلة ولم يكديستب لهم بعد ذلك . (٨٣)

والعامة تحكم بالظاهر وتحكم بعواطفها دون الالتزام بمنهج علمي ، ولذلك فقد يتوقى العلماء من تدخل هؤلاء في مناقشتهم ، لا سيما تلك التي كانت تجرى على مسمع من العامة في المساجد . قيل حين جاء سيبويه من البصرة الى مدينة السلام ، أتى حلقة الكسائي وفيها غلغلمه الفراء وهشام ونحوهما . فقال الفراء للكسائي : « لا تكلمه ودعنا وإياه فان العامة لا تعرف ما يجري بينكما ، وتغليظها بالظاهر ، فدعنا وإياه .. » (٨٤) . ولعل ما كان يخشاه الفراء هنا هو أن يشتبك الكسائي مع سيبويه في المساجد - وهو محل عام يرده الناس بجميع طبقاتهم - وقد عرف الكسائي بفضلهم ومنزلته في بغداد ، فاذا ناظره

(٨٢) المصدر نفسه ، ج ١٦ ص ١٢٢ .

(٨٣) من أحداث المحنة ، راجع :

W. M. Patton, Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill - 1897)

(٨٤) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٩٧ .

وجلس للتدريس هناك ، املى كتابه (الامالي) كله من حفظه . (٨٦) ومع نهايته وعلو شأنه يعرض يوما لامتحان ، اذ نراه يخطئ في اقامة وزن بيت من الشعر كان قد رواه مستشهدا به في بعض مدركاته مع الادباء ، فانشد بيت عبدة بن الطبيب .

نمت قمنا الى جرد مسمومة
اعرافهن لا يديننا مناديل

فانشد عجر البيت على هذه الصورة : (اعرافها لا يديننا مناديل) .

فانكرها ابن رفاعة الالبيري ، فاستعاد البيت مرتين ، وانشده ابوعلی على هذه الصورة ، فلوى ابن رفاعة عنه منصرفا وقال : مع هذا يوفد على امير المؤمنين وتتشجشم الرحلة العظيمة ، وهو لا يقيم وزن بيت مشهور بين الناس ، لا يغالط الصبيان فيه . والله لانعته خطوة . وانصرف عن الجماعة (٨٧)

وهذا المبرد ، من اشهر علماء البصرة في النحو ، واوثقهم في نحو سيبويه ، يطلب من قبل عيسى بن ماهان ، فيرد عليه من العراق وقد ذاع صيته فيها ، بعد ان اتصل بالخليفة المتوكل ويسأله عيسى بن ماهان ، ذات مرة ، عن معنى (الشاة المجشمة) ، فيقول ، هي الشاة القليلة اللين ، مثل اللجنة ويسأله عن شاهد ، فياتي بقول راجز :

لم يبق من آل الجعيد نسمة
الا غنير لجة مجشمة

ثم يدخل على اثره ابو حنيفة الدبنوري فيسأله عن المعنى فيقول في النساء المجشمة ، هي التي جشمت على ركبتيها ونحرت من قفاها فقيل له ، كيف تقول وهذا شيخ العراق ابو

انت ووضعت خطأ ، تسألني واجيب . ورفعت صوتي فسمع العامة فصاحت ونظروا الى لكتته فقالوا : لو غلب الاصمعي سيبويه ، فسرني ذلك ؛ فقال لي ، اذا علمت انت يا اصمعي ما نزل بك مني ، لم التفت الى قول هؤلاء . ونقض يده في وجهي ومضى . ثم قال الاصمعي ، يا بني فوالله لقد نزل بي منه شيء وددت اني لم اتكلم في شيء من العلم . » (٨٥)

لقد كان العلماء المسلمون يتعرضون لامتحانات قاسية تعرض فيها معارفهم للاختبار بصور مختلفة . ولا اقصد بهذا تلك المقابلات التي كان يجريها الخلفاء لجملة من العلماء ليختاروا منهم مؤدبين ولولاهم ، فهي كثيرة وترد في كتب تاريخ الادب ، وقد كاد كل عالم ان يتعرض لها لاسيما النخبة .

ان الطريف من هذه الامتحانات هي تلك التي يقوم بها العلماء بعضهم لبعض في المجالس العلنية بسبب تلك المنافسة على المنزلة العلمية ، وليس هناك مؤسسة مسؤولة عن منح القاب علمية او منح رتب معينة ، ولذلك يترك الامر للنتائج التي تترتب على هذه المناظرات او التحديات التي يتبادلها العلماء . وقد كان لبعض المناظرات اثر عظيم في تقرير مصير العلماء - كما سيبتين لنا بعد .

ان نباهة عالم من العلماء في اى علم تعرضه لهذه التحديات العلنية ، ويحرص العالم هو ايضا على ان يحافظ على اسمه ومنزله ، اذ ليس هناك منزلة يوصل اليها ويوقف عندها ، فتؤخذ بالتسليم له . اذ لا يزال العالم معرضا لامتحان حتى اخر رفق من حياته ، حتى وان بلغ اعلى مرتبة في العلم والمعرفة . فهذا ابو على القالي يعد من ائمة اللغة والادب ، وكان احفظ اهل زمانه ، حتى انه حين استدعى من المشرق الى الاندلس

(٨٥) معجم الادباء ، ج ١٦ ص ١٢٥ .

(٨٦) ذكر القالي ذلك نصا في مقدمة كتابه ، الامالي ج ١ ص ٣ .

(٨٧) نفع الطيب ، ج ٢ ص ٢٩ ، عن مقدمة الامالي بقلم الاصمعي .

تعليلات لم يكونوا قد سمعوا بها . وبعد ان يجتاز هذا الامتحان العلني ، يحل من الصباح محلاً رفيعاً فيخلع عليه ، ثم يبدأ باستشارته ، ويطلب اليه ان يؤلف له كتاباً في الامراض التي تعرض من الراس الى القدم ، ثم يمنحه عليه - بعد اتمامه - الف دينار فكان جبرائيل كثيراً ما يفخر قائلاً: صفت مائتي ورقة اخذت عنها الف دينار (٩٠)

وما دامت هذه المناظرات تقوم مقام امتحان تقرر مصير العالم نتائجها ، فلا عجب ان تعقد عليها اهمية عظيمة ، وتقوم بتنظيم وعلم سابق وبعين لها تاريخ معلوم . فهي اشبه بمناقشات الرسائل الجامعية التي تقيمها بعض الجامعات في عصرنا هذا . لكنها غير مقصورة على المبتدئين في اول درب البحث العلمي ، بل تعرض لها كبار الشخصيات العلمية الذين قطعوا من الدرب شوطاً طويلاً . ولقد اشتهرت مناظرات في تاريخ الحياة العلمية الاسلامية ، كان لها شأنها في توجيه الحياة هذه . وتنتشر هذه المناظرات بجملة سمات ، بشهرتها وتنظيمها ونتائجها الحاسمة . واسبق هذه المناظرات زمناً المناظرة بين سيبويه والكسائي .

تتفق المصادر الاسلامية على امور تتصل بهذه المناظرة وتختلف في امور ، تبعاً لجيل المؤلفين نحو البصريين أو الكوفيين .

فسيبويه النحوي البصري ، نشأ وتثقف في البصرة ، واثق النحو وهو شاب وكانت له حلقة في شتى المعارف الادبية وهو في مقتبل العمر . (٩١) ولم يكن قد اتصل ببغداد او بالخلافة قبل هذه المناظرة . اما الكسائي ، وهو من قرأ الكوفة وشيوخها في النحو ، فقد كان قبل المناظرة مؤدباً في بلاط الرشيد لولديه الامين والمأمون ، وقد صحب الرشيد حتى موته .

العباس المبرد يقول هي مثل اللجة وهي قليلة اللبن ، وانشد البيت . فقال ابو حنيفة ، ايمان البيعة تلزم ابا حنيفة ان كان الا لساعته هذه . هذا التفسير وان كان البيت الا لساعته هذه . فقال ابو العباس المبرد ، صدق الشيخ ابو حنيفة انفت ان ارد عليك من العراق وذكرى ما قد شاع فأول ما تسألني عنه لا أعرفه (٨٨) . فهذه المواقف شديدة على العلماء .

ونسمع ان المعنى بالأدب من الامراء والقواد كان اذا دخل بلداً قام بجميع علمائه في مناظرات علنية ومجالس تنظم لهذا القصد ، لكي يختار منهم صفوة يتخذهم نصحاء وحاشية ، ولكي يفاخر بهم بقية الحاكمين . فهذا ابو الفتح ابن العميد حين دخل بغداد عقد مجالس مختلفة للفقهاء يوماً ، وللادباء يوماً وللمتكلمين يوماً ، وللمتفلسين يوماً وافرقت اموالاً خطيرة وتفقدا ابا سعيد السيرافي وعلى بن عيسى الرماني وغيرهما وعرض عليهما السير معاً الى الرى . (٨٩) . ولعل هدفه من ذلك ان يباهي بهؤلاء الصاحب بن عباد وغيره من خصومه الوزراء والامراء البويهيين الذين جمعوا حولهم حاشية من العلماء .

وحين تعرض للصاحب بن عباد حاجة لطبيب من الاطباء ، يكتب الى عضد الدولة في بغداد ان يتشمس له طبيباً . وبعد السؤال والمشاورة ، ينصح ان يبعث بابي عيسى جبرائيل لا لعلمه بالطب فحسب ، بل لانه متكلم جيد الحجة عالم باللغة الفارسية ، وكانه يختار عالماً للمناظرة والاحتجاج لا للعلم بالطب فقط . فلما وصل الى الرى لقيه الصاحب واتزله احسن منزل ، حتى اذا مضت على اقامته مدة اسبوع اعد له يوماً عنده اهل العلم باصناف العلوم ورتب لمناظرته انساناً من اهل الرى . فيسأله هؤلاء في مسائل تتصل بالطب فيشرحها لهم شرحاً وافياً ، ويعطى

(٨٨) انتباه الرواة ، ج ١ ص ٤١ .

(٨٩) مثالب الوزيرين ، ص ٢٧٠ - ٧٢ .

(٩٠) عيون الانباء ، ص ٢١١ .

(٩١) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٩٧ .

فلماذا ترى تقوم مناظرة بين عالين بهائين المنزلتين ، هل الغاية منها أن تقرر منزلة البصرة من الكوفة في النحو ؟ . هل تكمن وراءها مظاهر شخصية تنو إلى الشهرة والنباهة ؟ .

تقول بعض المصادر أن سيبويه قصد يحيى بن خالد البرمكي ، وزير الرشيد ، فقال له : « جئت لتجمع بيني وبين الكسائي » . وتختلف الروايات في رد يحيى البرمكي على سيبويه ، فينقل ياقوت عن جماعة من نحويي الكوفة والبصرة بينهم المبرد وتعلب أن يحيى رد عليه قائلا : « لا تفعل فانه شيخ مدينة السلام وقارئها ، ومؤيد ولد أمير المؤمنين ، وكل من في المصر له ومعه » (٩٢) . ويفهم من كلام يحيى البرمكي أن هناك محاذير من التعرض لشيخ في منزلة كمنزلة الكسائي ، ليس عند الخليفة وحده بل عند أهل بغداد ، إذ أن « كل من في المصر له ومعه » . وفي هذا مجازفة تكفي لنزع شاب قدم بغداد وحده وليس له فيها مؤيدون . لكن البغدادي ينقل روايته عن رواة الكوفة وحدهم ، فيأتي فيها رد يحيى بصورة مختلفة ، إذ يقول لسيبويه : « الكسائي عندنا رجل عالم لا يمتنع عن مناظرة أحد ، وأنا أتقدم إليه في الحضور » (٩٣) . والفرق بين الجوابين أوضح من أن يدل عليه .

على أن بعض المؤرخين المتأخرين يذهب إلى أن يحيى البرمكي هو الذي أراد أن يجمع بينهما لانهما اماما الكوفة والبصرة في زمانه . فجمع بينهما قصدا . (٩٤)

وأخيرا يعين يوم للمناظرة بعد أن يستأذن

الخليفة في ذلك ويدعى كلا الطرفين . ويبدو أن سيبويه لم يكن في صحبته أحد من أصحابه أو من مؤيدي مذهبه ، « فلما كان ذلك اليوم ، غدا سيبويه وحده إلى دار الرشيد » (٩٥) . وكان الكسائي قد أحاط تلاميذه علما فحضر منهم جماعة قبل حضور شيخهم ، كان منهم الفراء والاحمر وهشام بن معاوية ومحمد بن سعدان . . (٩٦) . ولقد ساعد هؤلاء التلاميذ على توهين قوى خصمهم إذ بدأوا بمناظرته والقاء المسائل عليه ، قبل حضور شيخهم الكسائي . ولم يقف الأمر عند حد المناقشة بل تعداه إلى التعريض والافتراء ، إذ كلما أجاب سيبويه بجواب ، قال له الاحمر « أخطأت يا بصرى » ، على مسمع من المجلس كله ، فغضب سيبويه وقال « هذا سوء أدب » ، وامتنع عن المناظرة حتى يحضر الكسائي . وأخيرا يحضر الكسائي ، وكأنه يدخل حلبة للمصارعة بعد أن وهنت شوكة خصمه ، وتبدأ المناظرة بينهما . ويختلفان في المسألة النحوية المشهورة ، ثم تقوم قضية ، إذ من سيحكم بين الطرفين وهما عالما مصريهما . ويقال انهما رجعا إلى بعض الاعراب الذين يوثق بفصاحتهم ، فيحكم هؤلاء بما يراه الكسائي ويردون قول سيبويه . وهنا نسمع اتهامات البصريين توجهت إلى الكوفيين . فقد ذهب أصحاب سيبويه إلى أن « الاعراب الذين شهدوا للكسائي من أعراب الحطمية الذين كان الكسائي يقوم بهم وبأخذ عنهم » (٩٧) . وقد قيل أكثر من ذلك في وصف نتيجة المناظرة ، يقول ياقوت « وتعصبوا عليه وجعلوا للعرب جملا حتى وافقوه على خلافه . . » (٩٨) بينما يرد الكوفيون على رواياتهم بقولهم « فقال بعض

(٩٢) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١١٨ - ٢١ .

(٩٣) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ .

(٩٤) انباء الرواة ، ج ٢ ص ٢٤٨ .

(٩٥) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١١٨ .

(٩٦) المصدر نفسه . لكن البغدادي لا يذكر من تلاميذ الكسائي الذين حضروا غير الفراء والاحمر .

(٩٧) معجم الأدباء ، ج ١٦ ص ١٢١ .

(٩٨) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

فأبو بكر الخوارزمي يعد من أشهر أدياء القرن الرابع الهجري ، طلب الأدب وقام بنشره وكان له أتباع . وقد تقلب في البلاد بين العراق والشام وفارس ، واتصل برجال عصره ، فلقى سيف الدولة الحمداني وخدمه ، ثم مضى إلى بخارى فنيسابور فسجستان . وقد كان مفضلاً عند صاحب بن عباد ، حتى لقد جعل له صاحب رسماً يصل إليه كل سنة ، وهو مقيم بنيسابور (١٠١) وقيل عنه أنه « كان يتعصب لآل بويه تعصباً شديداً » ، ولعل هذا كان من الأسباب التي جعلته يتعرض لظروف قاسية في حياته ، وهيات هذه الظروف جوا من التآلب عليه ، ساعد عليه إعلان الخوارزمي عن رأيه في سياسة بعض القواد ، إذ كان « يقض من سلطان خراسان ويطلق لسانه بما لا يقدر عليه » - كما يقول التعالي - (١٠٢) . إلى أن كانت إمام تاش الحاجب ورجع من خراسان إلى نيسابور منهزماً . فشمت به وجعل يقول ، قبحاً له وللوزير أبي الحسن العتبي ! ، فأمر هذا بمصادرة أمواله وقطع لسانه . وقبض عليه فعلاً وأخذت أمواله ، إلا أنه استطاع أن يهرب إلى صاحب بن جرجان . وحدث أن قتل العتبي وقام مقامه أبو الحسين المزني ، وكان من أشد الناس حبا للخوارزمي ، فاستدعاه وأعاد إليه ما أخذ منه فارتفع شأنه عند ولاية نيسابور . وإن كان بعض وجوه نيسابور ظلوا مستوحشين منه . (١٠٢)

أما بديع الزمان ، فقد كان حين لقائه للخوارزمي ، أديباً شاباً لم يتجاوز الخامسة والثلاثين من العمر ، يطلب الشهرة وقد استقرت أصولها عند الخوارزمي ، ويطلب التقرب من حكام عرفهم الخوارزمي وكان ذا منزلة رفيعة عندهم .

فما هو الطريق نحو الشهرة والمنزلة ، ولم

الجهال أن الكسائي وإطأ الإعراب من الليل حتى تكلموا بالذي أرادوه . وهذا قول لا يعرج عليه لأن مثل هذا لا يخفى على الخليفة والوزير وأهل بغداد أجمعين » (٩٩) . فالكويتيون فخوريون بشيخهم ، بل لقد ذهب بعضهم إلى أن بكرة المال التي دفعت إلى سيويوه لم تكن من يحيى البرمكي بل كانت من الكسائي نفسه ، أو بأعاز منه ، وكأنه أشفق على سيويوه بعد ما لحقه من خزي الخيبة والفشل .

لقد كان لهذه المناظرة أثر ظل يذكره الرواة حتى عصرنا هذا . ولعل من أهم آثارها عندنا ، ما أصاب سيويوه نفسه من خيبة وإلم ، حتى لقد خرج وصرف وجهه تلقاء فارس ، وأقام هناك حتى مات غماً بالقرب ، ولم يلبث إلا يسيراً ولم يعد إلى البصرة . ولهذا القول ، عندى ، احتمالان هما : إما أن المناظرة كانت من الأهمية في حياة العالم بحيث أنها توشك أن تقرر مجرى حياته ، لا العلمية فحسب بل حتى مصيره . أو أن الرواة المؤبدن للبصريين قد زادوا في وصف أثر المناظرة في سيويوه نفسه فجعلوها سبباً في موته غماً وهو لا يزال في مرحلة مبكرة من حياته ، إذ تذهب هذه الروايات إلى أنه مات ولم يبلغ الأربعين من العمر . (١٠٠) وأنا أرجح الاحتمال الأول ، وذلك لأهمية هذه المناظرات العامة في الحياة العلمية ، ودليلنا على ذلك أمثلة أخرى من هذه المناظرات التي سجلتها لنا كتب تاريخ الأدب من كل عصر .

ففي القرن الرابع الهجري تجرى مناظرة لا تقل أهمية عن هذه المناظرة ، وهي شبيهة بها من جهات كثيرة ، ومختلفة عنها في أمور أخرى . تلك هي المناظرة بين بديع الزمان الهمداني وأبي بكر الخوارزمي التي كان لها شأن عظيم في حياة هذين الرجلين .

(٩٩) تاريخ بغداد ، ج ١٢ ص ١٠٤ (رقم الترجمة - ٦٥٤٤) .

(١٠٠) معجم الأدياء ، ج ١٦ ص ١١٥ .

(١٠١) بتيمة الدهر ، ج ٤ ص ٢٠٤ - ٢٠٨ .

(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ - ٩ .

فعل الكسائي - يتقدم اليه بنفسه . وكأنه قرين له أو مساو لمنزلته . وهذا يكفي اعترافا ضمنيا لاقاربه له بالمنزلة المعادلة له ، وهو الاديب الشيخ الذي أقر الرؤساء له بالمنزلة . لكن يبدو أنه لم يكن للخوارزمي بد من ذلك .

وتستمر المناظرة بينهما أكثر من يوم . فبعد اللقاء الاول تدمم المناظرة حتى وقت متأخر من الليل ، حتى بات القوم في مجلسهم وقد غلب عليهم النعاس ، ثم أصبحوا فتغرقوا .

ويقوم البدع بمناورة أخرى محاولا اعداد الظرف للجولة التالية ، وقد وفق من نفسه بعد أن وجد الجو ملائما له . فيزور أبا بكر ويعتذر اليه عما بدر منه في مناقشته الاولى فيتصافيان . ويبدو أن الجو تهيأ فعلا لبدع الزمان عند أهل نيسابور ، إذ كان « بعض الرؤساء مستوحشان الخوارزمي وهما مجمعا في دار الشيخ السيد أبي القاسم الوزير » (١٠٦) ، وكان ذلك للمرة الثانية ، وحضره جماعة من العلماء . وقبل بدء المناظرة يلقي بدع الزمان قصيدة في مدح آل البيت ، متقربا بها من شيوخ المجلس .

وتبدأ المناظرة بينهما في مسائل أدبية وشعرية ولغوية . ولو صدقنا ما تنقله الروايات من وصف لهذه المناظرة ، لرأينا مدى غلبة صلف الشباب واندفاعه على بدع الزمان ، وقد وجد الاسماع تنحاز اليه . واذكر مثالا على ذلك هذا الجزء من المناظرة :

ينشد بدع الزمان البيتين التاليين :
مهلا أبا بكر فزئلك اضيق
واخسر فان أخاك حي يرزق
يا أحقما وكفالك تلك فضيحة
جبريت نار معرمتي هل تحرق

لا يتحدث ادبيا وشيخا معروفا ، ولم لا يكون هذا المتحدث على مشهد من علماء عصره ؟؟ . انها فرصة اذا خسرها لم يخسر الا جولة ، وهو لا يزال شابا في أول الدرب .

ان أول مناورة يقوم بها البدع في هذه السبيل هي أنه حالما وصل الى نيسابور ، وقد عاد اليها الخوارزمي واستقر بها ، كتب اليه كتابا بالتعظيم والتبجيل في المخاطبة يطلب فيه لقاءه . وبعد أن يلتقي به أول مرة ، يكتب بدع الزمان كتابا آخر اليه يعاتبه فيه على سوء لقاءه . (١٠٣) ويعتذر الخوارزمي اليه ويتكاتبان بألقاب التعظيم والمخاطبة ، ب (الشيخ سيدي) و (الاستاذ سيدي) ، التي على المبالغة فيها ، لا تعني شيئا خاصا ، لانها سمة من سمات التادب التي عرف بها العصر ، وهي مألوفة في المخاطبات الفارسية بصورة خاصة . وقد أثبت باقوت رسالتهما بهذا الشأن . (١٠٤)

ولا يكتفي البدع بذلك بل يسعى الى لقاء الخوارزمي في مجلس عام . ويبدو أن هناك اتجاه في نيسابور كان يسعى لتحدى منزلة الخوارزمي ، يقول أبو الحسن بن أبي القاسم البهيقي « وأما البدع الهمداني قوم من وجوه نيسابور كانوا مستوحشين من أبي بكر ، فجمع السيد نقيب السيادة في نيسابور أبو علي بينهما وإرادته (أي أبا بكر الخوارزمي) على الزيارة ، وداره بأعلى ملقبا بآذ فترفع ، فبعث اليه السيد مركوبه .. » (١٠٥)

وهكذا يضطر الخوارزمي الى لقاء هذا الاديب الشاب في ظروف لم تكن صالحة تماما ، كما كانت للكسائي عند لقاءه سيبويه . ويحضر الخوارزمي تحيط به جماعة من تلاميذه ، لكنه بدلا من تقديم بعض تلامذته للحلبة أولا - كما

(١٠٢) معجم الأدباء ، ج ١ ص ١٨٦ - ٨٧ .

(١٠٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٦٧ ، ص ١٨٨ - ١٩٦ .

(١٠٥) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٣ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٩ .

هذا هو شأن هذه المناظرات في الحياة العلمية لهذه العصور . ولا يقل شأنها عن مناقشات الرسائل العلمية في عصرنا ، بل لقد كان أثرها ابعده واسير غورا ، لانها شملت ذوي المكنة والتمرس في العلم ولم يسلم منها الشيوخ ، ولم يكن أثرها بأقل شأنا في تقرير مصيرهم عند معاصريهم .

لقد شملت هذه المناظرات اصحاب العلوم والمناهج المختلفة ، ولم تقتصر على المختصين بعلم واحد . ولقد شهد القرن الرابع الهجري اصنافا من هذه المناظرات كان لها من الصيت ما جعلها تفرض نفسها على المؤلفين فرضا ، فتقلت بدقة اكبر لانها دونت اثناء جريانها . ولعل من اشهر مناظرات هذا القرن ، تلك المناظرة التي قامت بين شيخين ، لكل منهما - في علمه الذي اختص به - منزلة لا تقل عن منزلة صاحبه . وقد زاد من قيمة هذه المناظرة ان آراء هذين الشيخين تمثل اتجاهين بارزين في هذا العصر . وقبل الحديث عن هذا الامر لا بد من عرض شيء يتصل بهما .

الشيخان هما : الحسن بن عبد الله أبو سعيد السمرائي ، العالم النحوي المعروف . قال عنه ابن الانباري ، « انه كان من اكابر الفضلاء وافاضل الادباء ، زاهدا لا نظير له في علم العربية . وكان ابوه مجوسيا . وصنف تصانيف كثيرة اكبرها (شرح كتاب سيبويه) ولم يترح كتاب سيبويه احد احسن منه . ولو لم يكن له غيره لكفاه فضلا ... » (١١٠) . وكان ممن اعلم الناس بنحو البصريين . وقد فضله ابو حيان التوحيدي على كثير من نحويي عصره لانه اجمع لشمل العلم وانظم للمذاهب العرب وادخل في كل باب واخرج من كل طريق والزم للجادة

والتعريض بابي بكر الخوارزمي ، في هذين البيتين لا يحتاج الى الدلالة عليه والاشارة اليه . ومع ذلك ، تقول الرواية ، ان الخوارزمي قال : « يا احمقا ، لا يجوز فانه لا ينصرف » . فيجيبه البديع : « لا نوال نصفك حتى ينصرف وتنصرف معه » (١٠٧)

ولو صح هذا الامر فانه خروج ظاهر على ادب المناظرة ، لا سيما اذا كان يصدر من مناظر شاب نحو شيخ كبير السن . ولا ادري كيف يسكت اهل المجلس على سوء الادب هذا ، وبخاصة اذا علمنا ان المناظرات كانت تلتزم بأداب معينة مرسومة كان على الطرفين ان يراعياها . الا ان يكون هناك تواطؤ على احراج الخوارزمي . اما آداب المناظرة ، فسأعرض لها فيما بعد ، وهي ان دلت على شيء فانما تدل على نضوج العلم والعناية به ، حتى اذا بلغنا القرن الرابع للهجرة رست كثير من عاداته واصبحت قواعد يلتزم بها .

ولا يكتفي البديع بهذا حتى يهزأ بالخوارزمي على مسمع الناس وفي مشهد منهم ، اذ يقال انه قام وقيل راس الخوارزمي ويده وقال « اشهدوا ان القلب له . قال ذلك على سبيل الاستهزاء » (١٠٨) .

لقد كان لهذه المناظرة آثار بعيدة في حياة هذين الرجلين ، فالمرحسون يذهبون الى ان نجم بديع الزمان قد تالق على اثر ذلك ، وقد خلا له الجو ، وخاصة بعد موت الخوارزمي الذي قيل عنه انه « عاد الى بيته وانخزل انخزالا شديدا واتكسف باله وانخفض طرفة ، ولم يحل عليه الحول حتى خاتمه عمره ، وذلك في شوال سنة ثلاث ولعمainen وثلاثمائة .. » (١٠٩) . وكان مولده في سنة ٣٢٣ هـ .

(١٠٧) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٧٦ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٢ .

(١٠٩) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٨٠ - وثيقة العصر ، ج ٢ - ص ٢٠٩ .

(١١٠) نزهة الاياد ، ص ٢١١ - ١٢ .

فالفيلسوفون (وأتلم النحو) يرون جانباً من الحقيقة يختلف عما يراه الفلاسفة (وأتلم المنطق) منها . والمفاضلة تجري بين هاتين الآتين .

ورب سائل يسأل : ما هي المناسبة بين النحو والمنطق حتى يقوم شيخان من شيوخ هذا العصر ليتناظرا فيهما ؟ . ولعل الإجابة على هذا السؤال تكمن في طبيعة النشاط العلمى لهذا العصر وظروفه المحيطة به .

يمتاز القرن الرابع الهجرى بنشاط ملحوظ في العلوم العقلية وباتجاه المشتغلين بهذه العلوم الى الافادة من الفلسفة اليونانية بنطاق واسع تأسست على اثره قواعد الفلسفة الاسلامية مستقلة شيئاً فشيئاً عن الدراسات الدينية والعلوم الشرعية والنقلية . ولقد كان أكثر القائمين بهذا النشاط الفلسفي ذوى ثقافة يونانية او اطلاع على العلوم اليونانية بواسطة السريانية . ولقد ادى هذا النشاط الى ضرورة التمييز بين منهج العلوم العقلية - وعلى رأسها الفلسفة - ومنهج العلوم النقلية - وعلى رأسها الشريعة - ثم التفسير واللغة ، وهو منهج يختلف في السبيل التى يسلكها الى الحقيقة . ولقد عيب على بعض متكلمي هذا العصر خطتهم بين المنهجين ، اذ تناولوا الشريعة والفلسفة بمنهج واحد ، فلم يأتوا بشيء . ولعل ما قام به اخوان الصفا للتوفيق بين العلوم المختلفة والفلسفات والاديان والعقائد يقف مثالا بارزا على هذا الخلط المقصود بين مناهج متعددة المجالات . ولعل خير من عبر عن هذا التمييز بين منهجى الشريعة والفلسفة ، ابو سليمان السجستاني النطقى ، وقد مر بنا

الوسطى في الدين والخلق ، وأروى في الحديث وأقضى في الأحكام واقفه في الفتوى وأحضر بركة على المختلفة وأظهر اثرها في المتنسبة . (١١١) .

أما الطرف الآخر في المناظرة فهو متى بن يونس القناني ، وهو من العلماء النصارى ، وصفه القفطى بأنه عالم بالمنطق شارح له ، مكثر وطيم الكلام قصده التعليم والتفهيم ، وعلى كتبه وشرحه اعتماد أهل هذا الشأن في عصره ومصره (١١٢) . وقال عنه ابن النديم انه من أهل دير قنى ممن نشأ في اسكول مرمارى . . . واليه انتهت رئاسة المنطقين في عصره . (١١٣) . ويبدو ان شروحه في المنطق يعول عليها الناس في القراءة . وقد نقل عن السريانية وشرح كتب المنطق اليوناني . (١١٤)

فالمناظرة اذن بين نحوى ومنطقى . أما موضوع المناظرة فهو المفاضلة بين النحو والمنطق . وليس هناك من شك في أن محاوراة كهذه قد جرت فعلاً . (١١٥) فهي فضلاً عن وصولها اليها بدقة ، لان الواقفين احضروا مجابهم والواحيهم وكتبوها عندما كانت تجري ، (١١٦) وفي هذا من الدليل ما فيه على ما يعلقه العلماء من الاهمية على هذه المناظرات . اقول ، فضلاً عن ذلك ، ليس بغريب أن تقوم مفاضلة بين النحو والمنطق بين شيخين من شيوخهما ، لانها تعبر عن الدفاع عن منهجين مختلفين من مناهج الفكر في هذا العصر . كل منهج يتخذ آلة معينة للتوصل الى الحقيقة التى يطلبها ، وبالتالي ينظر الى الحقيقة من الوجهة التى توصله اليها وسيلته .

(١١١) الاستماع والمؤانسة ، ج ١ ص ١٢٩ .

(١١٢) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٢ .

(١١٣) الفهرست ، ص ٢٨٢ .

(١١٤) تاريخ الحكماء ، ص ٣٢٢ .

(١١٥) انظر المقالة التى كتبها المستشرق Margolio.th مناقشا مدى صحتها التاريخية في :

Journal of the Royal Asiatic Society. (1905) PP. 79-91

(١١٦) الاستماع والمؤانسة ، ج ١ ص ١٢٨ .

العلماء في هذا القرن للاطلاع على ما ينسخ من كتب في دكاكين الوراقين . كانوا يلتقون فيها فيلقى بعضهم على بعض مسائل يختبرون فيها علمهم وقابليتهم على المناظرة . ومن هذا العين الزاخر استقى أبو حيان التوحيدى مادة كتبه ، فجاءت مفعمة بتلك المناظرات التي كانت تدور في كل مناسبة بين اصحاب المذاهب المختلفة .

ومن اقرب هذه المناظرات الى الموضوع الذى نحن فيه ، تلك المناظرة التي تدور بين المقدسى (وهو أبو سليمان محمد بن معشر البيسى) والحريرى (غلام ابن طرارة) في المفاضلة بين الشريعة والفلسفة . وقد اثبتتها أبو حيان في الامتاع . (١١٩)

أما مناظرة السيرافي ومتى بن يونس ، فهي على اهميتها لم تقرر شيئا في مصر النحر أو المنطق . ولعل أول ما يلفت النظر في هذه المناظرة انها مرتجلة لم تهيأ بسابق موعد ، ولم يتبع المتناظران منهجا مرسوما ، ولذلك قد تبدو المسائل فيها مرتبكة وغير واضحة العلاقة .

جرت المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات ، وزير المقتدر . وكان ذلك سنة ٣٢٦ هـ .

وقد حضر المجلس جمع من جلة العلماء . وبتدبر ابن الفرات اصحاب المجلس قائلا : الا يتدب منكم انسان لمناظرة متى في حديث المنطق ، فانه يقول ، لا سبيل الى معرفة الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ، والشك من اليقين ، الا بما حوينا من المنطق وملكانه من القيام به واستفدناه من واضعه على مرأيه وحدوده ، فأطلعنا من جهة اسمه على حقائقه ... فأحجم القوم وأطرقوا . (١٢٠)

ذكره في أول هذا البحث ، وهو ممن عني بالفلسفة وعاش في معمعة هذا القرن . وقد كان أبو سليمان نفسه تلميذا لمتى بن يونس ، قرأ عليه وتصدر لإفادة هذا الشأن وقصده الرؤساء والاجلاء . وكان أبو حيان - كما رأينا سابقا - أحد المتصلين المعتصمين به . (١١٧) ولقد عرض أبو حيان عليه جملة من رسائل اخوان الصفا كان قد وجدها ماثونة في سوق الوراقين - كما يقول - ، فحملها الى شيخه ليعرف رأيه فيها . فنظر فيها إيماء وأعادها اليه . وكان أول نقد يوجهه السجستاني الى هذه الرسائل قوله :

« تعبوا وما اغثوا ونصبوا وما اجدوا وحاموا وما وردوا وغثوا وما طربوا ، ونسجوا فلهلوا ، ومنطوا فلفلوا ، ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع ، ظنوا انهم يمكنهم ان يدسوا الفلسفة التي هي علم النجوم والأفلاك والجسطنى والمقادير وآثار الطبيعة والموسيقى التي هي معرفة النغم والإيقاعات والنقرات والأوزان ، والمنطق الذى هو اعتبار الاقوال بالاضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة ، وان يفسوا الشريعة الى الفلسفة .

وهذا مرام دونه حدد وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا احدث انبياء واحضر اسبابا وأعظم اقدارا وأرفع اخطارا وأوسع قوى وأوثق عرا ، فلم يتم لهم ما ارادوه ، ولا بلغوا منه ما امثلوه وحصلوا على لوثات قبيحة ، ولطخات فاضحة والقباح موحشة ، وعواقب مخزية وأوزار مثقلة .. » (١١٨) فالفرق بين الشريعة والفلسفة فرق جوهرى في المنهج الذى تسلكه كل منهما في الوصول الى الحقيقة . ومن هنا قام علماء هذا القرن بالمناقشة والمفاضلة بين هذين الاتجاهين في كل مناسبة . ولقد جرت تحديات بهذا المعنى بين اصحاب الشريعة واصحاب الفلسفة في سوق الوراقين التي كانت انسب بمنندى يجتمع فيه

(١١٧) تاريخ الحكماء ، ص ٢٨٢ .

(١١٨) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ٦ .

(١١٩) الامتاع والمؤانسة ، ج ٢ ص ١١ - ١٨ .

(١٢٠) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٠٨ .

هو كذلك ، لكنه - على ما يقول أبو حيان - متقدم بالفيظ على أبي سعيد وبالحسد له ، كيف تم له تفسير كتاب سيبويه من أوله إلى آخره ، بعربيته وأمثاله وشواهد وأبياته (١٢٤) . ولقد بلغت المنافسة بينهما حدا حتى أن أبا علي اشترى شرح أبي سعيد للكتاب إلا أن أصحابه أبوا الإقرار بذلك وزعموا أنه أراد النقض عليه وأظهر الخطأ فيه . ولعل هذه المناقشة بين هذين العالمين قد أثارت معاصريهما ودفعت أحد امراء هذا العصر إلى التفكير في الجمع بينهما في مناظرة عامة أيضا ، فلم يقض له ذلك - كما يقول أبو حيان - لأن أبا سعيد مات في رجب سنة ثمان وستين وثلاثمائة . (١٢٤)

فالمناظرات في هذا العصر امتحانات علمية منظمة ، ونتائجها تنتشر في الدوائر العلمية فتثير اهتمام جميع العلماء ممن حضر أو لم يحضر المجلس . ويبدو من أخبار أبي سعيد السرياني التي ينقلها أبو حيان ، وهو تلميذه في النحو ، أن الشيخ قد تعرض لهذه المواقف مرات غير هذه . ويبدو أنه لم يكن موافقا فيها جميعا . فقد جوبه بمسألة في مجلس أبي الفتح ابن العميد ذات مرة ، وقد تحداه العامري ، وهو أحد فلاسفة هذا العصر ، مر بنا ذكره سابقا ، وفاجاه بسؤال لم يكن يحول في وهمه . لكن أبا سعيد تخلص من الجواب ببلاغة لسانية لا قيمة لها في الميزان العلمي أو الفلسفي لهذا العصر . ويبدو أن ابن العميد نفسه قد التفت إلى حرج موقف السرياني ، فأدار دفة الحديث نحو وجهة أخرى . وفيما يلي الخبر عن أبي حيان لما فيه من طرافة في وصف هذه المواقف ، يقول :

انعقد المجلس في جمادى الآخرة سنة أربع وستين وثلاثمائة ، وغص بأهله . قرأيت العامري

ويبدو أن متى بن يونس كان مستبدا بهذا العلم وقد أثار حفيظة من حوله بكبريائه . ومع ذلك يتهيب العلماء من مجابته في هذا المقام . فيعنفهم ابن الفرات على أحجامهم وتغامرهم وترامزهم ، وهو يدهم في العلم (بحارا) - كما يقول - . فيجيبه السرياني قائلا :

اعذر أيها الوزير فإن العلم المصون في الصدر غير العلم المعروض في هذا المجلس على الاسماع الصيخة والعيون المحدقة والعقول الحادة والإلياب الناقدة ، لأن هذا يستصحب الهيبة ، والهيبة مكسرة ، ويجتلب الحياء ، والحياء مغلبة . وليس البراز في معركة خاصة كالمصارع في بقعة عامة (١٢١)

لكن السرياني ما يلبث حتى يقدم ، مترددا أول الأمر ، ثم واثقا من نفسه بعد قليل . ويبدو أن تحيز المجلس له كان من الدوافع التي نشطته فأدهش الحاضرين بتدقيقه بكلام ما كان يظن أنه قادر عليه . وقد نقل علي بن عيسى الرمانى أحد العلماء الذين حضروا المجلس ، وصفا لما انفض عليه المجلس ، يقول فيه : وتقوض المجلس وأهله يعجبون من جأش أبي سعيد الثابت ، ولسانه التصرف ووجهه المتهلل وفوائده المتابعة (١٢٢) . ويسأل أبو حيان علي بن عيسى قائلا : أما كان أبو علي الفسوى (وهو من أئمة النحو في هذا العصر أيضا) ، حاضر المجلس ؟ قال ، لا ، كان غائبا ، وحدث بما كان ، فكان يكتم الحسد لأبي سعيد على ما فاز به من هذا الخبر المشهور والثناء (١٢٣) .

والسبب في هذا التحاسد أن أبا علي كان هو الآخر ممن انصب على النحو ، وكانت بيته وبين أبي سعيد السرياني منافسة في هذا العلم . وقد قام أبو علي بشرح كتاب سيبويه

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٠٩ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

(١٢٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٩ .

(١٢٤) المصدر نفسه ، ج ١ ص ١٢١ .

العالية ، لا يزال يعرض لهذه الامتحانات العلنية .

لقد أصبحت المناظرات ذات شأن في القرن الرابع ، تخضع لنظام واضح المعالم ، لا يقل في درجة نضوجه ، عن نظام (المناقشات الأكاديمية) التي تعرف في الجامعات اليوم بـ (Seminars) ولست أقصد الى المبالغة فيما أذهب إليه ، فقد اجتذب انتباهي في وصف هذه المناظرات ، وبخاصة في القرن الرابع ، انها منظمة تنظيمًا تخضع فيه لقواعد وآداب معينة لا بد انها قد تطورت عبر العصور حتى وصلت الى صورتها الناضجة هذه . ولا شك ان العلماء قد توصلوا الى هذه القواعد العامة نتيجة لخبراتهم التي مروا بها في المناظرات المختلفة فمجالس العصور الاولى بسيطة ومباشرة ، وهي في الأغلب ، لا تقوم بسابق تنظيم ، فكانت تجري في حلقات المساجد والمجالس العامة عرضا . حتى نبت الى اهميتها بعض الخلفاء ، فأصبحت تعقد بسابق علم . ولعل المامون من اوائل الخلفاء العباسيين الذين عتوا بالجدل وباقامة مجالس خاصة لهذا الغرض . وربما شارك هو نفسه في ادارتها وتوجيهها . وما تلبث هذه التحديات ان تنتقل من (المناظرة) العاطفية المرتجلة التي تقوم على أسس أخرى ، الى (المناظرة) التي تقتضى التخصص العلمى والتعمق في هذا التخصص ، والتعرف على جميع دقائقه . لان النتائج الترتبية عليها أصبحت عامة ولم تعد فردية ، وأصبحت تعبراً عن المدارس الفكرية والعلمية وعن المنافسة الشديدة بين مناهجها المختلفة . ولقد كان للمعتزلة الفضل الاول في العصر العباسي في احلال الجدل هذا المكان الاول في مجالسهم . وقد أدرك المتجادلون بخبرتهم ان هناك قواعد يجب ان تخضع لها الاطراف المتجادلة ، اذا كانوا يطلبون الحقيقة ، وهي مطلب العالم ، لا الاثارة العاطفية التي هي اولى بالعامية . ونسجم من آداب المناظرة قولهم: قيل لا يميل الى الجلبه واللجاج الا من عجز عن الغلبة بالحجاج .

وقد انتدب فسأل ابا سعيد السرافي ، فقال ، ما طبيعة الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) ؟ فعجب الناس من هذه المطالبة ، ونزل بابي سعيد ما كاد يتدبه به . فانطقه الله بالسحر الحلال ، وذلك انه قال ، ما احسن ما اؤدبنا به بعض الموقنين من المتقدمين فانه قال :

واذا خطب على الرجال فلا تكن
خطل الكلام تقوله مختالا
واعلم بان من السكوت لبابة
ومن التكلف ما يكون محالا

والله يا شيخ ، لعينك اكبر من فرارك ، ولراك اوفى من دخلتك ، ولنشورك ابين من مطويك . فما هذا الذي طوعت له نفسك ، وسدد عليه راك . اني اظن ان السلامة بالسكوت تعافك ، والنعمة بالقول ترغب عنك . والله المستعان . « وهنا يتدخل ابن العميد ويظهر اعجابا بالسرافي فينشد ابيانا من الشعر ثم يقول : هاتوا حديثا آخر فقد يشئنا من هذا . ثم أقبل على ابن فارس معلمه فقال ، يشئنا من كلام اصحابك في الفرضة والشط . ثم يقول ابو حيان فلما خرجنا قلت لابن سعيد السرافي ، ايها الشيخ ، رأيت ما كان من هذا الرجل الخطير عندنا ، الكبير في انفسنا . فقال ، ما دهيت قط بمثل ما دهيت به اليوم . ولقد جرت بيني وبين ابي بشر متى صاحب شرح كتب المنطق سنة عشرين وتلانمائه في مجلس ابي الفتح جعفر بن الفرات ، ملحة كانت هذه اثوس وأثرس منها (١٢٥) . وكان العامرى اخذ بشار المنطقة من التحوين . وبهذه المناسبة يحدث السرافي ابا حيان بتفاصيل مناظرته مع متى (بزويرها) ، كما يقول التوحيدى ، رغم مرور اكثر من اربعين عاما عليها - كما جاء في تاريخ السرافي لها . ومن الجدير بالذكر ان السرافي الآن قد جاوز الثمانين من العمر . فهو ، على منزلته العلمية

وقال المأمون لهاشمي حضر مجلسه فناظره وشغب :

لا ترفعن صوتك يا عبد الصمد

ان الصواب في الاسد لا الاشد (١٢٦)

وقيل « اجتمع متكلمان فقال احدهما ، هل لك في المناظرة ؟ . فقال ، على شرائط : ان لا تغضب ، ولا تعجب ، ولا تشغب ، ولا تحكم ، ولا تقبل على غيري وانا اكلمك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك الا جوزت الى تأويل مثلها على مذهبي ، وعلى ان تؤثر التصديق ، وتنفاد للتعارف ، وعلى ان كلاً منا يبيّن مناظرته على ان الحق ضالته والرشد غايته .. » (١٢٧) .

ويبدو من مناظرات القرن الرابع انها لم تكن تعقد بتعيين مسبق فحسب ، بل هي منظّمة تنظيماً دقيقاً ، لا سيما اذا كانت المناظرة بين مجموعة من العلماء ، لا بين شخصين فقط . حينذاك نجد عالماً يترأس المجلس ويقوم بترتيب الكلام ، ويعطي المتناظرين الفرص المناسبة للسؤال والرد . وهو اُشبه بما يعرف عندنا اليوم برئيس الجلسة (chairman) :

ذكر أبو حيان مجلساً شهده في عصر عز الدولة في بغداد ، وكان يرأس الجلسة أبو الوفاء المهندس . يقول أبو حيان : « ولقد رأيت أبا عبد الله البصري في مجلس عز الدولة سنة ستين (يعني وثلاثمائة) ، في شهر رمضان . والجماعة هنا أبو حامد المروزي ، وأبو بكر الرازي ، وعلي بن عيسى ، وابن نهبان ، وابن كعب الأنصاري ، والأبهري ، وابن طرارة ، وأبو الجيش شيخ الشيعة ، وابن معروف ، وابن أبي شيبان ، وابن قريعة ، وناس كثير . وهو في

أيوان فسيح في صدره من حضروا من أجله . وأبو الوفاء المهندس نقيب المجلس ومرتب القوم » (١٢٨) . ويبدو من كلام أبي حيان ان رئيس الجلسة كان منحازاً الى أحد الأطراف المتناظرة ، اذ كان مع أبي عبد الله البصري الذي تحداه القوم بجملة مسائل ، لانه كان قد كفرهم وادعى مذهبا معينا . فلما وجد أبو الوفاء ان أبا عبد الله البصري قد ارتبك ولم يعد قادراً على الجواب ، تدخل ليعفيه من الاجابة ، محتجاً بأنه مريض ويخشى عليه الانتكاس ، يقول :

« تم قام علي بن عيسى الشيخ الصالح وقال : هذا مجلس ينتهي بحضوره لشرفه ويفتخر بالكلام فيه لكثرة من يعرف وينصف . والمخالطة فيه مأمونة ، وليس في كل أوان يتفق هذا الجمع . وبيننا وبين هذا الشيخ - يعني أبا عبد الله - مسألة من أجلها ومن أجل نظائرها قد استنجز تكفيرنا وتفسيقنا والتشنيع علينا ، وتغير المقتسبين منا . وهانذا قد ابتدأت سائلاً ، فلينصر مذهبه كيف شاء ، وانما هو دين يجب ان نبحث عنه من العارفين . فقال عز الدولة : كلام منصف ، ما اسمع بأساً ولا أرى ظنة تحت بذلك على الجواب . فاصفر أبو عبد الله وقلق ، وفطن أبو الوفاء ، وكان ضلعه معه وصفوه له ، فحال بينه وبين الأمر وقال ، الشيخ عليل ، وانما حضر للخدمة ، وبعض غلمانهم ينوب عنه ، ولا ينبغي ان يتعب فيحمي جسمه ، ويخاف نكسه ويصير ما قصد من قضاء حقه في التجميل بحضوره سبباً للتألم » (١٢٩) .

وبمضي أبو حيان في نقل اجراء أخرى من هذا المجلس . ومن الواضح انه يعي اهمية هذه المجالس ، فلا يكتفي بنقلها في كتبه ، بل نجده يعني عناية خاصة بتأريخها بالسنة والشهر ، بل واليوم ان أمكنه ذلك . ومن الطريف انه ، مع

(١٢٦) محاضرات الأدباء ، (باتوت - ١٩٦١) ، ج ١ ص ٧٧ .

(١٢٧) المصدر نفسه ، ص ٧٨ .

(١٢٨) مثالب الوزيرين ، ص ١٢٧ - ٢٨ .

(١٢٩) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

أشدها عليه تلك الخصومة بينه وبين صاحب وابن العميد التي أضاعت كثيرا من طاقاته العلمية، وفوتت علينا أمورا أكثر طرافة وأهمية في هذا المجال . فقد اعتذر عن نقل المناظرة مع أبي عبد الله ، مارة الذكر ، قائلا : « ولولا أن هذه الرسالة (يعني مثالب الوزيرين) لا تحمل المسألة والجواب ، بما فيها من فنون القول ، لآتيت بالمجلس على وجهه » (١٢١) .

وهكذا نشأت الحركة العلمية في العصور العباسية ، وتطورت وسط معيعة من الخصومات العلمية التي لم تخل أحيانا من الاندفاعات العاطفية التي لا تخلو منها الحياة الانسانية . ولذلك فهي ، بصورها المختلفة ، انسانية في هيكلها وطبيعتها ، دفعت رغم كل شيء بالحركة العلمية الى الأمام . رحمهم الله جميعا .

جملة من الوراقين ، ربما أحضروا أوراقهم ومجابرهم فيقومون بنقل الحديث متناولين . فقد روى ذات مرة حديثا مفصلا للصاحب بن عباد عن أبي حامد المروزي . فيسأله الصاحب كيف استطاع أن يحفظه ، فيجيبه قائلا « كنا جماعة نتعاون على ذلك ويرسم في الواح » (١٢٠) . ولذلك تأتي كتب أبي حيان ، أحيانا كثيرة ، أشبه بمحاضر لهذه المجالس . فقد كان كتاب المفاسات تدوينا لما كان يدور في مجلس أبي سليمان السجستاني من محاورات بينه وبين فلاسفة عصره ، وهي محاورات لا تقل أهمية في طبيعة الموضوعات التي تطرقها ، عن محاورات افلاطون . لكن مما يؤسف له أن أبا حيان ، على اهتمامه بهذه المناظرات ، قد اعتذر أحيانا عن نقلها كاملة ، لأنه شغل بموضوعات أخرى ،

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .

- ١٨ - السرافب الأصمغفاني - محاضرات الأدباء (بيروت - ١٩٦١) .
- ١٩ - روزنتال (فرانتز) - مناهج العلماء المسلمين ، ترجمة أنيس فريشة ، (بيروت - ١٩٦١) .
- ٢٠ - الزجاجي (عبد الرحمن بن اسحاق) - مجالس العلماء (التراث العربي - الكويت - ١٩٦٢ - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ٢١ - السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) - بغية الوعاة (القاهرة - ١٩٦٤ / ٦٥) .
- ٢٢ - السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر) - المزهرة (ط - البابي الحلبي - سنة ؟) .
- ٢٣ - ابن الطلق (محمد بن علي) - الفخرى في الآداب السلطانية (صادر - بيروت - ١٩٦٦) .
- ٢٤ - الطيباري (عبد اللطيف) - محاضرات في تاريخ العرب والاسلام (بيروت - ١٩٦٢) .
- ٢٥ - القالي (اسماعيل بن القاسم) - الأمازي (الكتب التجارية - بيروت - عن طبعة دار الكتب المصرية) .
- ٢٦ - ابن فتيبة (عبد الله بن مسلم) - تأويل مختلف الحديث (القاهرة - ١٩٢٦ هـ) .
- ٢٧ - القفطي (علي بن يوسف) - انباء الرواة على انباء النحاة (القاهرة - ١٩٥٠ هـ / ٥٢) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .
- ٢٨ - القفطي (علي بن يوسف) - تاريخ الحكماء (ليزر - ١٩٠٤) .
- ٢٩ - المبرد (محمد بن يزيد) الكامل في الأدب (مكتبة النهضة المصرية - ١٩٥٦) .
- ٣٠ - ابن التميمي (محمد بن اسحاق) - الفهرست (القاهرة - سنة ؟) .
- ٣١ - ياقوت الحموي - معجم الأدباء (القاهرة - ١٩٢٨ / ٢٨) .
- ٣٢ - Patton (W.M.), Ahmad b. Hanbal and al-Mihna, (Brill-1897)

المقالات

- ١ - مقالة بعنوان (خواطر في الأدب العربي) من كتاب : 1. Gibb (H.R.A.), Studies on the Civilization of Islam, Routledge and Kegan Paul, 1962
2. Margoliouth, Journal of the Royal Asiatic Society, 1905.

- ١ - ابن أبي أصيبعة (موفق الدين احمد بن القاسم) - عيون الأنباء في طبقات الأطباء (دار الحياة - بيروت - ١٩٦٥) .
- ٢ - اخوان الصفا - رسائل (بيروت - ١٩٥٧) .
- ٣ - الأنباري (كمال الدين عبد الرحمن بن محمد) - نزهة الأدباء في طبقات الأدباء (مطبعة المعارف - بغداد - ١٩٥٩) .
- ٤ - بروكلمان (كارل) - تاريخ الأدب العربي ، ترجمة عبد العظيم النجاشي ، (دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١) .
- ٥ - البغدادي (احمد بن علي) - تاريخ بغداد (مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٢١) .
- ٦ - البغدادي (عبد القادر بن طاهر) - الفرق بين الفرق (القاهرة - ١٩١٠) .
- ٧ - التوحيدى (أبو حيان) - الانتاع والمؤانسة (لجنة التأليف - القاهرة ١٩٥٣) تحقيق احمد أمين وسيد صفر .
- ٨ - السويدي (أبو حسان) - منال الوزيرين (تحقيق ابراهيم كيلاني - دمشق - ١٩٦١) .
- ٩ - التنوخي (الحسن بن علي) - الفرج بعد الشدة (بغداد - ١٩٥٥) .
- ١٠ - الثعالبي (عبد الملك بن محمد) - اللطائف والظرائف ، ترتيب القدسي عن مؤلفين لثعالبى هما اللطائف والظرائف واليوافيت في بعض المواقيت - (القاهرة - ١٩٠٠) .
- ١١ - الثعالبي (عبد الملك بن محمد) - نسيمة الدهر (مطبعة السعادة - القاهرة - ١٩٥٦ / ٥٨) .
- ١٢ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - البيان والنبين (لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٤٨ / ٤٩) تحقيق عبد السلام هرون .
- ١٣ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - الخيوان - (ط - البابي الحلبي الثانية - القاهرة - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ١٤ - الجاحظ (عمرو بن بحر) - رسائل الجاحظ (القاهرة - ١٩٦٦ - تحقيق عبد السلام هرون) .
- ١٥ - الجهني (محمد بن عبدوس) - السؤداء والكتاب (ط - البابي الحلبي - ١٩٣٨) تحقيق مصطفى السقا وآخرين .
- ١٦ - العاجري (طه) - الجاحظ حياته وآثاره (دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١) .
- ١٧ - حاجي خليفة - كشف الظنون (طهران - ١٩٤٧) .

برتراند راسل

(٥) الفيلسوف الذي سعى إلى الإرساط بمسائل العصر

ترجمة : صدقي خطاب

في ليلة الاثنين الثاني من فبراير (شباط) ١٩٧٠ مات إيرل رسل (عضو الجمعية الملكية والحائز على وسام الاستحقاق) في منزله في بلاس بترين في مقاطعة ميرونت ، وقد بلغ من العمر السابعة والتسعين .

تقوم أحقية برتراند رسل في أن يذكره التاريخ على أساس وطيء ألا وهو مؤلفاته في المنطق الرياضي والرمزي ، وفي الفلسفة ، تلك المؤلفات التي جعلت تأثيره شاملا وعميقا . ان قصة المنطق الرمزي وفلسفة الرياضة في القرن العشرين هي قصة توسع البناء الشامخ الذي وضع أسسه رسل وفريجه Frege . لقد جرت أعمال رئيسية في تجديد البناء ، ولكنها كانت أعمالا من الداخل . ففي الفلسفة العامة عندما تفكر في مـور G.E. MOORE ولودفيج فـتجنشتاين LUDWIG WITTGENSTEIN باعتبارهما مشككي الفكر في النصف الأول من هذا القرن ، فإنا نكون حينئذ نفكر في رجال أثر فيهم رسل وأثروا فيه . ولم ينترك رسل مردين وحوارين وإنما هناك بدلا من ذلك عشرات من الفلاسفة الذين دفعتهم الأسئلة ، التي كان رسل أول من سألها ، إلى البحث والاستقصاء . ولم يكتف رسل بأن يجمع بين صلابة النظر وصدق الفنان وإنما كان يجمع إلى جانب هذا كله شعورا حيا بالضحكات . فإذا كانت هناك من سخافات منطقية مختفية ضمن تركيباته المجردة ، فإنه يعرضها بلا رحمة وهو متبهج بذلك . ولقد أصبحت التناقضات التي لم يكن يستتر عليها تؤلف معضلات الفلسفة .

شأننا عنده - قضية نزع السلاح الذري من جانب واحد . كان رسل قد وصل في منتصف الثمانينات عندما ألقى بنفسه في خضم هذه القضية بحماس لا يخبو ، وقد استحوذ عليه شعوره بمسؤوليته في إيقاف زملائه على الخطر المحيط بهم . كما سيطرت عليه حسامة الشر الذي يمكن أن تعود به هذه الأسلحة . وفي حدة استنكاره ، ومع

لقد تمثلت في رسل جميع صفات آل رسل ونزواتهم . كان يعبر عن رأيه دون أن يأبه بالنقد الذي قد يلقاه من الزعماء أو من أصحاب المعتقدات، أو بالقانون الذي ألقى به في غياهب السجن مرتين . لقد ظل طوال حياته حلية ومكبسا لأنواع مختلفة من القضايا العامة ، ومعظمها لم تكن تحظى بعطف شعبي . وكانت آخر هذه القضايا - وأخطرها

(*) نشرت في نعي رسل في صحيفة التايمز عدد ١ فبراير ١٩٧٠ بعنوان

"Earl Russell, O.M; F.R.S., Philosopher who sought involvement with Problems of the Age".

مجالات تفكيره . ورسول أول من يعترف بأن جانباً كبيراً من حياته قد جددته السنوات الأولى من حياته ، إذ لم يقصد بها أن تخرج مواطناً تقليدياً . لقد تحول والده - قبل ولادة برتراند - من الإيمان المستقيم إلى اللا أدبية . وماتت أمه وعمره سنتان ، ومات والده وعمره ثلاث سنوات ، فكفله جده « التي كانت متزمنة وصارمة في مقاييسها الأخلاقية » ، كما وصفها ، وقد أبقت على وجود توحيد غامض في قصر بمبروك . وكان أبوه قد أوصى بأن ينشأ ولده تنشئة لا أدبية ، وعين وصيين حزري التفكير عليهما ، ولكن الحكمة لم تأخذ بالوصية ، وعينت قاضي القضاة وصياً على الطفلين .

ظل برتراند رسول يعيش في البيت (حياة لم تكن سعيدة جداً) حتى ذهب إلى كيمبردج وتعلم في البيت على يد مريبات ومعلمين خصوصيين . وقد كانت كيمبردج هي أول انطلاق له إلى العالم الخارجي . كانت - كما وصفها - « عالماً جديداً لا حد لهجته » ، عامراً بالأصدقاء من أمثال لويس ديكنسون ودكتور ترينغليان وماكنا جارت وجورج ادوارد مور . وقد افتتحت بمأكتنا جارت ومور . وأصبح بفعل تأثير مأكتنا جارت من تلاميذ هيجل أو بعبارة أدق من تلاميذ برادلي ، ولكن مور - الذي كان أثره على ذلك الجيل كله في جامعة كيمبردج عميقاً وموفقاً - أبطل سحر هيجل .

التحق رسول بكلية ترينيتي كدارس في عام ١٨٩٠ . وكان ترتيبه السابع في درجة البكالوريوس فئة أولى في الرياضيات في عام ١٨٩٣ . ويمكن تفسير تدني تقديره نسبياً إلى أنه لم يكن يهتم بالرياضيات للمادة ، وإنما كان يهتم بها باعتبارها مثلاً لمعرفة معينة ، لقد كان اهتمامه فلسفياً . وحصل في العام التالي على درجة البكالوريوس فئة أولى في العلوم الأخلاقية بامتياز فد . فلما

النشاط المؤثر لقواه التي أخذت تضعف أخذ مكان التقدير الرزين للوسائل السياسية للخلاص من هذا المصير يهت شياً فشيئاً أمام نظريته .

لقد كان رسول هو رجل الفكر في القرن العشرين الذي حل مشكلة الاتصال ، ولعله سبق الآخرين في انجلترا إلى ذلك . فقد وجد رسول طريقته للاتصال بالعامية واستغلها حتى النهاية ولا سيما - وبشكل متعمد - في أخريات حياته . لم يكن هناك شيء جديد في هذه الطريقة . فالأمر لا يتجاوز التعبير عن أفكار واضحة بأسلوب واضح . ولكن ما أقل الفلاسفة أو الفنانين ممن عاصروه الذين استطاعوا أن يحققوا نصف ما حقق !

وبعادل هذا في الأهمية قدرته لا على استخدام اصطلاحات لغوية مفهومة لعامية الرجال والنساء ، وإنما أيضاً قدرته على استخدام اشارات مفهومة للعامية ، لأنها من صميم تجاربهم . فصاحبنا من الخاصة في نسبه ، وفي تألقه الفكري ، وفي عاداته العقلية ، وفي سلوكه ، ومع ذلك كان يخاطب العامة ببسر ، كما كانوا يصفون إليه ببسر . والسر في ذلك نجده في التناقض الظاهري ، وهو أنه مع هذا كله كان يشترك معهم في أسلاف من العامية . لقد كان فكره انجليزياً صميمياً .

ولد برتراند آرثر وليم رسول (١ أبريل الثالث في آل رسول) في رافينز كروفت Ravenscroft بالقرب من تينترن Tintern في مقاطعة مونموت Monmouthshire في ١٨ مايو ١٨٧٢ . وكان الابن الثاني للفايكونت أمبرلي Amberley ، وحفيد لورد جون رسول الذي أصبح في نهاية حياته السياسية إيرل رسول . وأمه كاترين ابنة اللورد ستانلي الألدري الثاني Lord Stanley of Alderley . وقد كان برتراند يشبه آل رسول كما كان أخوه الأكبر ، ١ أبريل الثاني ، يشبه آل ستانلي . فقد وجدت عبقرية آل رسول تعبيراً عنها في مظهره وفي صفاته الفنية وفي تعدد

على فكره . وبفضل هذه الاكتشافات ، وبفضل لايبنتس ، أعطى العالم في عام ١٩٠٣ كتابه (أصول الرياضيات Principles of Mathematics) الذي كان الغرض منه « أولا بيان أن جميع الرياضيات تنبع من المنطق الرمزي ، وثانيا كشف أصول المنطق الرمزي نفسه ما أمكن ذلك » . وقد قصد بكتاب (أصول الرياضيات) أن يكون الجزء الأول الذي يتلوه جزء ثان يشتمل على عرض استنباطي للنتائج . ولكن هذه المهمة نفذت في كتاب مستقل الفه بالتعاون مع الفرد نورث وايتهيد . وبدءا في تأليف كتاب (أسس الرياضيات Principia Mathematica) في عام ١٩٠٠ واتممه بعد عشر سنوات في ثلاثة أجزاء نشرت على التوالي في الأعوام ١٩١٠ و ١٩١٢ ، ١٩١٣ . وأعيد نشر الكتاب مع مقدمة جديدة في عام ١٩٢٥ ، وفي السنوات التالية . وقدمت الجمعية الملكية التي انضم إليها رسل في عام ١٩٠٨ منحة لنشر الكتاب من أموال الحكومة . وكتب رسل فيما بعد ما يلي عن تأليف هذا الكتاب : « ان فكرى لم يشف تماما من الاجهاد أبدا . ولا شك انني منذ ذلك الحين اقل قدرة على تناول التجريدات الصعبة كما كنت اتناولها من قبل » .

ان كتاب (أسس الرياضيات) من الكتب الفاصلة في تاريخ الرياضيات والمنطق معا . فقد تحقق في هذا الكتاب - بصورة اولى وأفضل مما تحقق في أى كتاب سابق - تحويل الرياضيات الى فرع من فروع المنطق . وقد برزت في أثناء عملية التحويل في أيد ماهرة رمزية جديدة ذات قوة منطقية كبيرة . ولقد كان ادم ما قدمه رسل للفكر الفلسفي وأثبت سمة من سمات جميع كتاباته الفلسفية هو استخدامه لهذه القوة .

ترك كيمبردج أمضى بضعة شهور كملحق شرقي في السفارة البريطانية في باريس ، وبعد ذلك ارتحل الى برلين فدرس المسائل الاجتماعية والاقتصادية ، وقد جاءت ثمرة هذه الدراسة مبكرة في عام ١٨٩٦ حين ألقى في مدرسة الاقتصاد في لندن ست محاضرات عن ديمقراطية المانيا الاجتماعية . ولكنه ترك العمل السياسي الذي بدا وكأنه قد ورثه .

انتخب في عام ١٨٩٥ محاضرا في كلية ترينيتي Trinity College ، وفي عام ١٨٩٦ حاضر في امريكا عن الهندسة المخيرة لهندسة اقليدس . ونشر (مقلا حول أسس الهندسة) وقاده تحصيله في الرياضيات والفلسفة الى دراسة الفكر الذي كان أفضل مثل على الجمع بينهما . فنشر في عام ١٩٠٠ كتابه الممتاز (عرض نقدي لفلسفة لايبنتس) (٣) وهو أول أعماله الكبرى . ورفع في هذا الكتاب من قدر فكر لايبنتس Leibniz كثيرا ، وأكثر مما كان يلاقي من تقدير في ذلك الحين - ولم يتحول عن هذا التقدير أبدا ، فقد وصف لايبنتس في كتابه (تاريخ الفلسفة الغربية) بأنه History of Western Philosophy « أحد رجال الفكر الأفاضل في كل الأزمان » . ولا شك ان حكم رسل قد بني على اعترافه بلايبنتس « كرائد في المنطق الرياضي ، ادرك أهميته عندما لم يدركها أحد غيره » . وهذا هو الميدان الذي أنجز فيه رسل أكثر أعماله ثورة ، وقد سابه لايبنتس تماما في نظريته وفي إنجازاته .

وفي عام ١٩٠٠ لفت رسل الأنظار ، في مؤتمر الرياضيات في باريس ، الى مؤلفات بيانو Peano ، كما لفتها في عام ١٩٠٣ الى مؤلفات فريجييه Frege . وفي ذلك الحين كان لهما أوفق التأثير

1 — An Essay on the Foundations of Geometry.

2 — A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz

وقد سمي هو نفسه هذا الاسهام « الدرسية المنطقية » Logical Atomism ، وهو تعبير يوني مهارته ونفاذ بصيرته في التحليل المنطقي حقهما - في محاولته حل الأفكار المعقدة الى عناصر ان لم تكن بسيطة فانه لا يمكن دحضها .

ان تفصيلات انجازات رسل التي تجعل المرء يتحدث دون ادنى مبالغة - بالنسبة للفكر البريطاني على الاقل - عن فلسفة ما قبل رسل وعن فلسفه ما بعد رسل ، هي موضوع اهتمام طاب الفلسفة . ولكن حتى رجل الساراع يستطيع ان يفهم قيمة تحرير التحليل المنطقي من طفيان النحو العادى والإعراب . لقد كان تقويم رسل المتواضع الذى قوم به في المرحلة المتأخرة من حياته انجازاته على النحو التالي « ان نفع تركيب الجبل الفلسفي بالنسبة للمشاكل التقليدية عظيم جدا » .

واحسن ما يوضح هذه النقطة تلخيص لاهم ما اكتشف رسل وهو نظرية الوصف التي طورها في مقالته « حول الدلالة » التي نشرها في مجلة Mind في عام ١٩٠٥ . ان عبارات مثل عبارة « رئيس الولايات المتحدة الحالي » قد سببت كثيرا من الازعاج الذى لا نفع منه للفلاسفة الذين حاولوا ان يجدوا معنى الوجود . « فلنفرض اننى قلت « ان الجبل الذهبى غير موجود » ولنفرض انك سألت « ما هو الجبل الذهبى ؟ » فانه يبدو اننى قلت « انه الجبل الذهبى » فاني اكون حينئذ اعزو اليه نوعا من الوجود » . فالفرق في العبارتين « الجبل الذهبى غير موجود » و « المربع الدائرى غير موجود » في الالفاظ وحدها . ان كلا من « الجبل الذهبى » و « المربع الدائرى » تدل على شيء يختلف عن الآخر بالرغم من انهما غير موجودين . وهذه هي المشكلة التي حاول رسل ان يحايلها بنظرية الوصف . فبموجب هذه النظرية تفسر جملة « سكوت S. ott هو مؤلف رواية (ونفري) » على انها تقول

« هناك كائن ما هو س بحيث ان عبارة « ص كتب رواية ونفري » صحيحة اذا كان س هو ص وغير موجود « تعني » ليس هناك كائن ما هو س بحيث ان « ص ذهبي وجبلي » صحيحة عندما تكون س هي ص ، وليس غير ذلك . » وهكذا فان « الوجود » لا يمكن ان يكون غير تأكيد الأوصاف . ولعل رسل لم يكن يبالي حين تحدث عن هذه النظرية فوصفها بأنها عملت على « انقشاع » التي سنة من الاضطراب الذهني حول « الوجود » بادئة بمحاورة Theaetetus لافلاطون » .

وقد استخدم رسل خلال خمسين عاما من التأليف الفلسفي قوة هذا الأسلوب المنطقي الهدامة في فحص المشاكل التقليدية والفلسفات التقليدية، وسواء أكانت استنتاجات مقبولة أم غير مقبولة فان مجرد استعمال الأسلوب كان مصدرا للتوضيح والتنوير ولا سيما في تحليله للعلاقات وللغات والاستمرار واللانهاية والصور اللغوية . وأخذ اعمال رسل العظيمة هذه المستمر للشك المنهجي الى كل ميدان من ميادين البحث الفلسفي . ان ما يميز تجريبية رسل التحليلية الحديثة - كما يقول هو نفسه - عن تجريبية لوك وباركلي وهيوم هو وحدة الرياضيات وتطوير أسلوب منطقي قوى . لقد كانت المعرفة التجريبية والمعرفة الاستنباطية هما النوعين الوحيدين من المعرفة اللذين كان رسل على استعداد للاعتراف بهما . لقد كان يبحث عن اجابات على مسائل الفلسفة التي كان لها « صفة العلم اكثر من صفة الفلسفة » . وقد اعترف بأنه قد توجد هناك مسائل لا يستطيع العلم والفكر ان يجد اجوبة لها ، ولكنه رفض ان يعترف بان هناك طريقة أخرى ، حدسية او غير ذلك ، يمكن ان تعطى اجوبة .

ولعل تجريبية رسل هي اصوب ما في تطفلانه على الفلسفة السياسية ، وهي تطفلانات شاذة ،

ومنع في سبتمبر من ذلك العام من دخول اية منطقة محظورة ، كما أن كتيب العدل ابان الحرب *Justice in Wartime* الذي أصدره فيما بعد ، وشبه فيه تحارب الأمم بعراك الكلاب تستفسر رالحة فريق منها الفريق الآخر ، جلب له سخطا عظيما . وأخيرا حكم عليه في فبراير (شباط) من عام ١٩١٨ في محكمة شرطة العاصمة في لندن بالسجن ستة أشهر لانه علق في نشرة رابطة عدم التجنيد على الجيش الأمريكي تعليقات « قصد بها - ومن المحتمل أن تؤدي الى - اساءة العلاقات بين حكومة جلالته وبين الولايات المتحدة » . وعندما استؤنف الحكم حول القاضي السجن من الدرجة المتوسطة الشدة الى الخفيفة . وكتب في اثناء فترة سجنه كتابه (مقدمة للفلسفة الرياضية) *Introduction to Mathematical Philosophy* . وبعد الحرب أرحى عقله العنوان ، فجال في جميع الدراسات الانسانية تقريبا . زار روسيا في عام ١٩٢٠ مع وفد من حزب العمال البريطاني فلم يعجب « بدكتاتورية البلشفيين العسكرية » . وأعلن على الفور تحذيره الأول من حقيقة البلشفية - في كتابه (التطبيق والنظرية في البلشفية) *The Practice and Theory of Bolshevism* - وظل ينتقد الشيوعية السوفيتية حتى في اثناء حرب ١٩٣٩ - ١٩٤٥ ، عندما وصلت شعبية رسل الى ذروتها . وجاءت بعض محاضراته التي القاها في لندن على صورة كتاب (تحليل العقل) (١) نشر في عام ١٩٢١ . وذهب في اثناء عام ١٩٢٠ الى الصين لمدة قصيرة كأستاذ للفلسفة في جامعة بكين . ومن ثمرات هذه الزيارة كتابه « مشكلة الصين » (٢) الذي كان مشجبا علق عليه عداؤه للحضارة الغربية واليابانية . وعندما رجع من الصين رشح نفسه في منطقة شيلسي من حزب العمال في عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٣ ولكنه فشل . وقد كتب بالتعاون مع زوجته الثانية كتابه « مستقبل الحضارة الصناعية » (٣)

ولكنها لطيفة في الغالب . فلم يكن رسل فيلسوفا سياسيا . ولكن رجلا وكليد وفي عروقه دماء آل رسل قد لا يستطيع أن لا يحمل روح لوك *Lock* . كتب في عام ١٩٢٧ في كتابه الفلسفة والسياسة *Philosophy and Politics* يقول : ان الفلسفة الوحيدة التي تقدم تبريرا نظريا للديمقراطية ، والتي تتفق مع الديمقراطية في مزاجها العقلي هي التجريبية . لقد بين لوك الذي يمكن اعتباره مؤسس التجريبية مدى الترابط الوثيق بين هذا وبين آرائه حول الحرية والتسامح . ومن هنا مضى رسل يقول : « أن جوهر النظرة الليبرالية لا يكمن في نوع الآراء المتبناة وإنما في طريقة تبنيها ، فهي تتبنى بشكل تجريبي بدلا من أن تتبنى بشكل جازم » . غير انه لا يمكن القول بأن رسل قد التزم بهذا المبدأ في جميع تصريحاته وخطبه العامة .

رشح رسل نفسه في عام ١٩٠٧ للبرلمان عن منطقة ويمبلدون مطالبا بحق المرأة في الانتخاب ولكنه فشل . ولكن حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ هي التي هيات متنفسا لدافع لم يشبع عنده هو دافع الخير . فقد انخرط بدون تردد وباخلاص في حملة السلام . وقد جعلته النتائج السيئة مركز عاصفة وطنية ، ولا نستطيع أن نشبها هنا الا مجملة . أكد رسل في صحيفة التايمز انه مؤلف نشرة عن (رابطة عدم التجنيد) ومن ثم حكم عليه مقر رئيس بلدية لندن بغرامة قدرها مائة جنيه ، وأبعد بطريقة تعسفية ووضيعة عن التدريس في كلية ترينتي . ووجدت مكتبته هناك لتسديد الغرامة . وكان من المفروض أن يذهب في خريف عام ١٩١٦ الى جامعة هارفارد ليحاضر فيها ، ولكن المسؤولين في هارفارد افهموا أن الحكومة البريطانية لا ترى أن من المصلحة العامة اصدار جواز سفر له يمكنه من مغادرة البلاد .

1 — The Analysis of the Mind

2 — The Problem of China

3 — The prospects of Industrial Civilization

أطار العصر الذى ولد هذه الأفكار . ولكنه يختلف فى تأليفه عن الكتاب الثانى ، فالتركيب فيه أكثر من التحليل ، ويضم شيئا من كتاباته المضيئة .

وبالرغم من أن نجاح قوة حمقى كالهتلرية هو كثيرا من نزعاته العقلية - كما هو الكثيرين - وجعله يهجر دعوته الى السلام ، وبالرغم من أنه حاول (ولكنه فشل) أن يحلل طبيعة (القوة) (١١) فى كتاب مشهور ، كان يفتقر الى التجهيز السياسي الذى يمكنه من تحقيق وصف شاف لمشكلة القرن العشرين السياسية . ويظهر هذا فى محاضراته التى ألقاها فى عامي ١٩٤٨ - ١٩٤٩ فى برنامج محاضرات ريث The Reith Lectures وهي بعنوان (السلطة والفرد) . فقد أخطأ فى اختيار الموضوع الذى تحدث فيه ، ولكنه لم يسك فى قدرته على ربط الأفكار المعقدة بتجارب الناس العاديين اليومية .

وأصبح رسل فى السنوات الأخيرة عرضة لأن يفدو شخصية شعبية ومحترمة بل ومبجلة . فقد منح فى عام ١٩٥٠ جائزة نوبل فى الأدب ، وكان قد منح قبل ذلك بعام وسام الاستحقاق ، وفى عام ١٩٥٣ انتخب مشاركا شرفيا فى معهد نيويورك الوطنى للفنون والآداب ، وهو الذى كان قد حكم عليه من قبل بعدم اللباقة لشغل الكرسي الجامعي فى إحدى الجامعات الأمريكية ، وقد كان

بين كتابيه « الذرات » (١) (١٩٢٣) و « الف باء النسبية » (٢) (١٩٢٥) ، وهما كتابان يمتازان بالشرح الجليل الواضح .

وقد أدى اهتمامهما (هو وزوجته) بالتربية الى إقامة مدرسة فى عام ١٩٢٧ بالقرب من بيترز فيلد ، ومنح الأطفال فيها قدرا كبيرا من الحرية ، وتقلت زوجته المدرسة فى عام ١٩٣٤ الى مقاطعة هيرفورد . وكتب حول هذا الموضوع كتابين هما (فى التربية) (٣) عام ١٩٢٥ ، و « التربية والنظام الاجتماعي » (٤) عام ١٩٣٢ ، وفى هذين الكتابين أسراف فى الحديث عن الاتجاهات الحديثة . وظهر بين هذين الكتابين كتاب « تحليل المادة » (٥) وهو استعراض رائع للفيزياء الحديثة مع استنباطات ميتافيزيقية أكثر عرضة للجدل . وتلته كتب أخرى هي : « الموجز فى الفلسفة » (٦) و « مقالات فى الشك » (٧) و « الزوج والأخلاق » (٨) و « اكتساب السعادة » (٩) .

ونشر فى عام ١٩٣٤ أهم أعماله خارج ميداني المنطق والفلسفة ، وهو كتاب « الحرية والتنظيم » (١٠) . وقد تتبع فيه الأسباب الرئيسية للتغيرات السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى أوروبا وأمريكا خلال القرن التاسع عشر . وقد غطى هذا الكتاب كتابه الضخم « تاريخ الفلسفة الغربية » حين حاول أن يرى الأفكار من خلال

- 1 - The A.B.C. of Atoms
- 2 - The A.B.C. of Relativity
- 3 - On Education
- 4 - Education and the Social Order.
- 5 - The Analysis of matter
- 6 - An Outline of Philosophy
- 7 - Sceptical Essays
- 8 - Marriage and Morals.
- 9 - The Conquest of Happiness.
- 10 - Freedom and Organisation.
- 11 - Authority and the Individual.

على خرق السلام بدعوتهم الى مظاهرة بالجلوس في ميدان البرلمان . ولما رفض أن يتعهد بأن يكون حسن السلوك حكم عليه بالسجن لمدة شهرين ، وخفض القضية المدة الى سبعة ايام على اثر احتجاج محامي رسل . وقضى مدة الحكم في سجن بريكستون الذي عرفه قبل ثلاثة واربعين عاما .

وفي مطلع عام ١٩٦٣ استقال رسل من رئاسة لجنة المائة ، ومن الاسباب التي اوردها في تقرير هذه الاستقالة انه اصبح مشغولا بعمل من نوع آخر وان كان موجها الى نفس الغاية . وفي اواخر ذلك العام اعلن عن اقامة مؤسستين هما مؤسسة برتراند رسل للسلام ، ويهدفان الى تنمية المقاومة الدولية لتهديد الحرب النووية ، وازدادت عزلته في السنوات الاخيرة من حياته ، حيث كان يعيش في بلاس بنرين في بيته الريفية في شمال ويلز ، وظل أمين سره السيد رالف شومان يصرف معاملات رسل مع العالم الخارجي فترة من الزمن بينما اخذت مشروعاته العامة التي ربط اسمه بها تزداد غرابة ، كمحكمته الدولية لجرائم الحرب التي قضاتها من رجال الفكر المشهورين الذين حاكموا الولايات المتحدة غيابيا على التهم الناشئة عن سياستها في فيتنام ، وبعد أن واجهت المحكمة بعض الصعوبات بخصوص مكان عقدها ، عقدت جلستها الاولى في ستوكهولم ، واصدرت قرارها بالاجماع بتجريم الولايات المتحدة .

ولقد كان نشاط رسل مثيرا للجدل ، وملهما لفريق من الناس وراء الفريق الآخر مضحكا او موجها في غير وجهته الصحيحة . وقد حجب هذا النشاط في السنوات الاخيرة من حياة رسل انجازات عمره المديد الخارقة : اثره على الفلسفة ، وشيء آخر على الجمهور أن يتذكره جيدا وهو عبقريته في تبسيط اوايد الافكار وصعابها . وقد امتلك ناصية أسلوب جعله في مصاف باركلي

يمكن أن تكون شيخوخته صافية كشيخوخة فيلسوف عاقل وحكيم الياف ، مكرم ، يصغي اليه بود واحترام ، ويعطي بين الحين والآخر التعليق الساخر والحاد بما يبقي على أسطورة الناثر حية .

ولكنه اختار سبيلا غير هذا ، فلا زالت تتردد في الذاكرة اصداء كلمة اذاعها في عام ١٩٥٤ بعد انفجار القنبلة الهاييدروجينية الاولى ، حين ارتفع صوته النحيل الرتيب يملؤه زخم محاييد لبني « تذكروا انسانيتكم وانسوا ما دون ذلك . فاذا استطعتم ان تفعلوا ذلك ، فان الطريق امامكم مفتوح الى الجنة الجديدة ، فان لم تستطيعوا فليس امامكم سوى الموت الشامل » . وهو تحذير ظل يكرره بصوت حاد ومرتفع حتى وافته المنية .

لقد ساعد في ولادة حملة نزع السلاح النووي في فبراير عام ١٩٥٨ واصبح رئيسها ، وحاول قبل هذا وبعده حشد آراء العلماء لتأييد وجهات نظره . وفي سبتمبر من عام ١٩٦٠ ضاق ذرعا بأسلوب حملة نزع السلاح النووي المتقيد بالقانون ، ووجد أن رئيسها كولينز Canon Collins شخصا « من المستحيل العمل معه » فانتق عنها مؤلفا لجنة المائة « للعصيان المدني ضد الحرب النووية » . وقد اثبت العصيان انه من النوع المنظم ، واستمر رسل - الذي كان قد ادرك الثامنة والثمانين حينئذ - يطوف بالبلاد طولا وعرضا داعيا للحملة ، ويصدر البيانات العاجلة للصحف ، وينظم المظاهرات العامة بقدر ما كانت صحته تسمح له . ودأب على ارسال برقيات التحذير لزعماء العالم ، ولا سيما في عنفوان الازمة الكوبية في اكتوبر عام ١٩٦٢ .

ومرة أخرى أدى به تحديه للسلطة الى السجن في سبتمبر عام ١٩٦١ فقد استندى ومعه بعض اعضاء اللجنة المائة الى المحكمة لتحريضهم الجمهور

بشمل الفترة الواقعة ما بين ١٨٧٢ - ١٩١٤ ، ثم أعقبه بجزئين آخرين .

تزوج رسل أربع مرات . وكانت زوجته الأولى اليس ويتال بيرسول . وقد انحل هذا الزواج في عام ١٩٢١ ، فتزوج في نفس هذا العام دورا وينيفرد . وانحل هذا الزواج في عام ١٩٣٥ . وتزوج في عام ١٩٣٦ باتريشيا هيلن ، وانحل هذا الزواج في عام ١٩٥٢ وتزوج في نفس هذا العام ادث فينش من نيويورك . وقد رزق رسل من زوجته الثانية طفلين هما جون كونراد فايكاونت امبرلي ، وليدى كاترين جين رسل ، ومن زوجته الثالثة طفلا هو الشريف كونراد سيبياسميان روبرت رسل . ويخلف رسل في اللقب فايكاونت امبرلي الذى ولد في عام ١٩٢١ وتزوج في عام ١٩٤٦ من سوزان دونيغان التي انجبت له بنتين وانحل زواجهما في عام ١٩٥٥ .

وهيوم اللذين حليا الادب والفلسفة . وسواء اكتب بالرموز ام بالالفاظ فانه كان بارعا في كليهما وسلسا في كليهما . ويحسده كل من يحاول الكتابة لطباقة المحكم ، ولثقته الزائدة بنفسه الرائعة ، ولقسوته المهدبة في محاورته، ولتناقضاته الباهرة ، ولدكائه ومرجه . وعند ما يكتب رسل ويتدخل في العاطفة ، ويتقمص التأثير الفيلسوف ، فان كتابته يجب ان توضع في مصاف اشرف ما كتب في اللغة الانجليزية . وكان ايضا فارسا من فرسان المدياح ، وقد لقي بعد الحرب عدة سلسلات من الاحاديث الاذاعية التي لا تنسى . ان الصور الموجزة التي رسمها لاعلام معاصرة تمتاز بالوضوح والبراعة ، وشيء من السخرية وشيء من العطف ، وهي تذكرنا بحيوية صور (اسكتشات) جون اوبرى البارعة . وقد نشر رسل في عام ١٩٦٧ الجزء الأول من سيرته وهو



تجارتى مع الطب القديم

الطبيب الأزلى بول غليونجى

لقد شاهدت هواية تاريخ الطب وهى تنمو وتتواصل في قلب صديق في سنى ، عرفته منذ طفولته ، ثم احببته وصادقته ، ولازمته وكأني هو ، والهوايات تنشأ دون وعى من تهواه ، كأنها تنبت انفاقا على شكل نزوة حين او تسلية فينة او واجب مفروض ، وقد تكون بيضة الديك ولا تعاد ، او يكتر تكرارها ، وهى تفرس في هدوء جذورها في اعماق المرء وتواصل مدحا الى كل ميدان من ميادين فكره الى ان تحتله تماما ، لوقوعها في تربة معدة ، تتغذى منها وتغذوها ، كما يتغذى النبات من الارض ويغنيها .

بدأت قصة صديقى بألة تصوير اهديت اليه ، اولع بها فامست لعبة فراغه ، ثم ما لبث ان شغلت جل باله وفتحت له ، كسمسة على بابا ، عالم الفنون التصويرية والتشكيلية ، اذ اخذ ينقل التماثيل والقروش ، ويستفسر معانيها وتواريخها ، ومن ثم عنى بتاريخ الادب وسيرة الفن ، وعن طريقها بالتاريخ عامة . ثم شاهد هواياته تنمو وتتفرع ويشتبك بعضها ببعض كالاشجار الاستوائية التى تدمج فروعها حتى تجعل منها كتلا صلبة متماسكة تسدل ظلالها على الغابات، ففاض في سحر الفن وفي فن السحر ، وهو في كل هذا يتفقد العنصر الانسانى فيها ، فاجتحر الى علوم الانسان ووجد - آخر مطافه - الطب ، الذى يدمج الجسد والروح والشخص والبيئة في صورة متكاملة للانسان ، اقوم سبيل الى المثل التي اشاد بها ترانس (١) والتي اتخذ منها شعورا : « انى من البشر وما من شئ بشرى غريب عنى » . ففصهر كل ما احبه في معدن لمع كاللآلة في ذهنه وعكس شعاعا سمرت في ضوءه اعماق لم يسبق له رؤيتها ، وقد استمدته من النظرة التاريخية التى تثير اليوم بشعلة الامس .

اللغائف المتراكمة ترسم سيماء شخص تعد في مواجهتنا في هدوء وكأنه ينتظر منا بدء الحديث . لم ندر كيف دخل ولا من اين اتى ، شكله متموج وهندامه متغير تبعاً لنزوات الابخرة ، تعلو راسه قلنسوة فرعونية تارة وعمامة عربية تارة او قبة

كنت ذات يوم في صحبته نطلع حسب عادتنا على بعض النصوص القديمة ونجادل في معانيها ، الى ان اعيانا التعب ، واحرقت عيوننا ابخرة اللغائف المحترقة ، واطبقت جفوننا . وعندما فتحناها رأينا موجات السحب المتصاعدة من هرم

* الاستاذ الدكتور بول غليونجى اخصائى القدد الصم بوزارة الصحة العامة بمستشفى الصباح .
كان استاذنا بكتبة الطب بجامعة عين شمس .

Homo sum : humani nihil a me alienū puto

١ - من كلام ترانس : شاعر لاتينى ولد بقرطاجنة (نحو ١٩٠ - ١٥٩ ق.م.) ، ألف تمثيلات على طراز الكتاب الأفريق ، وصل ست منها الينا ، وقد ورد النص المذكور في احداها وعنوانها : « الرجل الذى عاقب نفسه » .

الفرجة تارة أخرى ، و أوضح ما في وجهه ابتسامه دمه تنم على رقة وطيبة في مزيج من السخرية التي لا تخلو من العطف والحنو .

سأله صديقي : « من أنت ؟ »

فأجاب : « متى ؟ »

قلت : « أنا يسألك عن اسمك ، وقد اقتضت داره ، فكيف تجيبه : متى ؟ »

أجاب بهدوء : « أنا الطبيب الازلي الخالد ، وان كنت اليوم فلانا والفد فلانا ، فان روحي هي روح الطب وقلبي وذهنى لا يتبدلان . ليس عصرهم هو الذى اضاف بعدا رابعا الى ابعادنا الثلاثة ثم فسره بأنه الزمن ؟ انكتمل اية قضية ان لم يذكر سيرها الزمنى ؟ اذا سألتنى عن لون السماء حق لى سألك : اتطلب لونها في الصباح ام في المساء ؟ واذا استفهمتنى ارتفاع البحر أجبتك : « متى » ؟ أعند المدام الجزر ؟ لقد حملت اسماء شتى في أزمنة مختلفة(٢) . كنت ، منذ خمسين قرنا ، طبيب الانسان (حسي - وع) زميل (امحتب) الذى اليه الفرس والاغريق ، ثم كنت « ايروى » طبيب العيون والأمعاء والشرح وحاكم العقارب ، والفن فنان في الطب عندما كنت (تنجر حب) ، واهتمت عندما كنت (ايروى) في مؤامرة قلب رمسيس الثالث (٣) ، وأعدت بناء مدرسة سايس بأمر سيدى (دارا) بعد أن دمر قديم معابد مصر ومدارسها عندما عاد من حملته الفاشلة في الجنوب وشاهد الاحتفال بعيد الحصاد فظن الشعب ينتهج لهزيمة (٤) .

سكنت اذن (ادجاحور سنت) لقد اعجبني تماثلك في متحف الفاتيكان وقرأت وصف رحلتك المنقوش عليه ، ولكن لقد ذكرت انك كنت اخصائيا في الانسان ، ثم في امراض العيون والبطن وهذا قبل اليوم بأربعة آلاف سنة وي زيد ، فهل بادر الاطباء بتخصص من ذلك الوقت السحيق ، ونحن نعد التخصص تقدما حديثا ؟ ثم ما معنى لقب (حاكم العقارب) ؟

ضحك وقال : « اننا، لعجزنا ازاء لسع العقارب ولغد الثعابين كنا لنجا الى الصلوات والدعاءات ، وقد مارس هذا اللون من الطب اللاهوتي الى جانب الطب التجريبي ، ومن هنا جاء لقبى هذا ، اما سبب التخصص المبكر فهو أن سر وحدة الجسم الأدمى ، المبينة على اتصال اجزائه بواسطة الدم السائر في الاوعية والقوى الجارية في الاعصاب ، كان خفيا عنا بعد ، فقسمنا الجسم ، تبعا لشكله الخارجى ، الى رأس وبطن وقدم وعين وأسنان وما اليها ، ولا يخفى عليكم أن هذه الصورة المتأصلة في أذهاننا ، وان كانت اقرب الى التعاريف اللفظية منها الى الحقائق التشريحية ، تنكشف بوضوح تام في خلال الاضطرابات النفسية غير العضوية التى تصيب بالشلل أو فقدان الحس أشطرا من الجسم تابعة لهذا التوزيع ، وقد راق هذا التقسيم البدئى في عيون أولئك الاغريق من المتأخرين الذين توهوا وجود روابط بين الكواكب والاطراف تسيطر، بحكمها الاولى على الثانية ، وهى فكرة سادت عالم الطب حتى عهد النهضة وبعده ، وما زال الكثيرون منكم ، آخذين بها ، كما انها شاعت بين طبقات الشعب غير المثقفة ، التى استبدلت بالافلاك القديسين والاولياء ، فاستندت الى هؤلاء شبه تخصص ، يفرد بوجهه كل منهم بعرض يشفيه (٥) قلت في اعجاب :

انك جمعت في صورة واحدة مظاهر تبدو ، اول وهلة ، مستقلة ، اذ انى لم تصور قط وجود اية علاقة بين الشلل الهستري وتخصص اطباء في باكورة التاريخ فقد افهمتنى في لحظة حقيقة فأتنتى سنين ، وما دمت كريما هذا الكرم بمعلوماتك هل لى ان اسأل عن تاريخ وصول التخصص الى اوجه ، وهل كان له الشأن نفسه في البلاد الاخرى ؟

— عزيزى ، ان تاريخ التخصص وازى خط سير النظريات الفسيولوجية ، لان الطب ما هو الا ثمرة من ثمار عصر ، يتفدى منه ويتلو به ، يختلف بدو المرض في عيشه عند كل منطف يسلكه ، لقد

٢ - في (تاريخ) هروود (٢) و (١٢٣) ان المصريين آمنوا بتناسخ الأرواح وان كانت هذه العقيدة لا تبدو جلية في دينهم ، وقد ان بها بعض الاغريق امثال فلثاغورس وانابادليس وذكرها الاملاطون .

٣ - Papyr. jurid. de Turin (de Buck, A., 1937., J. Eg. Archaeol., 23, 152).

٤ - انظر تفصيل سيرة هؤلاء الاطباء وغيرهم من اطباء مصر الفرعونية في : « الحضارة الطبية في مصر الفرعونية » ، تأليف بول غليونجي وزينب الدواخلي ، طبع دار المعارف بالقاهرة ، سنة ١٩٦٥ الباب الاول .

٥ - Early specialization in Ancient Egyptian Medicine and its possible relation to an archetypal image of the human organism, Med. Hist., 1969, XIII, 4, p. 383.

الجسم وزعوا أجزاءه على آلهة مختلفة ، فكان السحرة يتلون مثل هذه التعويذة (٧) :

هاجم (الاشكو) الرأس

هاجم (النمارو) الحياة

هاجم (الانوكو) قفا العنق

هاجم (الو) الشرير - الصدر

هاجم (جالو) الشرير - اليد

هاجم (اكيمو) الشرير - البطن

هاجم الاله الشرير (القدم)

ومن أساطير (شومر) التي تنم على مثل هذا التفكير أن الآلهة (ننهرساج) بعد أن أوقعت المرض على ثمانية أجزاء من جسم زوجها (انكي) لعقابه على أكله ثمانية نباتات أنجبها له زوجته (أوتو) الهة النبات وأبنة حفيدته ، أرادت إبراءه بإعزام من الثعلب فخلقت له ثمانية آلهة ، واحدا لكل جزء مريض .

— هل تميز لنا بين طب المصريين والافريق والبابليين ؟

— يمكن القول إجمالاً وبكلمات قليلة ، أن طب المصريين كان خبرة ، وطب الافريق مرانة فلسفية ، وطب بابل سحراً وشعوذة ، وكان يحكم على الطبيب في مصر بأمانته في تطبيق التعاليم المسلم بها ، وفي اليونان بسلامة منطقته أو بمهارته السفسطية ، وفي بابل بداريته بالطوالع والقوول ، وإنما تميز هذا الأخير بالقسوة في العقاب ، أخذاً بمبدأ المثل بالمثل ، المصرح به رسمياً في قانون حامورابي (٨)

قال صديقي — ما نزال نشاهد اليوم ، بين أطبائنا ، أمثلة من كل من هذه النماذج وكان التاريخ يعيد نفسه دورياً .

قلت — بل إنه يجري جرباً حلزونياً بين قطبين يتراوح بينهما وأتما على مستويات متباعدة ، وهذان القطبان يمثلان نظريتين مختلفتين ، ترجح الأولى أولية المزاج في أحداث الأمراض ، والثانية أولية البيئة ، أو بتعبير آخر : أهمية التربة

حسبت القرون الوسطى المجدولين من الملعونين ونبدتهم من بين ذوبهم ، ولم ير إنسان عهد النهضة حرجاً من العدوى التناسلية ، وتلون الدرن فسى العصر الرومانتيكي بلون شاعري أنيق ، في صدر عصر الصناعة عدت الأمراض الصناعية اتاوة العمل الطبيعية .

علقت على هذا :

وكل شعب ما هو جدير به من الطب .

قال :

اجل ، ولا يفيداه الا ما يوائمه اذ ان فننا ينبع من اذهاننا وعقائدنا وأوهامنا وكل ما لاسماه فلاسفة الالمان نظرتنا الكونية Weltanschauung كافرأنا منها ولذا فان الشخص العضوى لم يدم طويلاً ، وقد زال تماماً عندما انتشرت النظريات الجديدة التي صورت الجسم في صورة وحدة متماسكة وبالتالي لم يحظ عند أطباء الافريق بالمكانة التي وصل اليها عند المصريين ، لان طبهم — كما اعتدنا تعريفه — هو انتاج القرن السادس في م . م . ، اي عهد افراط ، الذي تلا ذروة الطب المصرى بعشرة قرون ، والذي دمج في غشونه فلاسفة الافريق — لتشفهم باقامة النظريات العقلية — أفكار (ثثاغورس) بشأن الارقام وبخاصة قدااسة الرقم { الذى عزى اليه الكمال ، في نظريات (انبادقليس) التي تصورت العالم مؤلفاً من أربعة أركان هي الماء والهواء والنار والتراب ، مرتبطة بأربع خواص هي الرطوبة واليبس والبرودة والسخونة ، وعينوا لكل عنصر وافتعلوا له أربعة اخلاط خمنوا الجسم مكوناً منها ، هي الدم والبلغم والصفراء والسوداء وربطوها بالاركان الأربعة والخواص الأربع وادعوا ان نسبها تحدد الصحة أو المرض . فلم يكن في هذا النظام المتماسك مجال لتقسيم الجسم تقسيماً قد نسميه « اقليميما » . ومع ذلك فان الشعب الافريقى — تبعاً لتصور كامن في ذهن كل انسان — كان يقدم القرايين لاله الطب استقلاً بوس على شكل الجزء المريض من الجسم غير مبال بنظريات فلاسفته .

وما دمنا نتحدث عن تأثير العقائد في الطب فان البابليين — بدافع من عقائدهم — آمنوا « ببلقنة » (٦)

٦ — بلقنة : لفظة مستحدثة أطلقت على تقسيم الدول الكبرى لمنطقة البلقان الى دولات مستقلة .

٧ — انظر : Contenau, G., 1938, La Medecine en Assyrie et en Babylonie, Maloine, Paris.

٨ — حامورابي : ملك من ملوك بابل (١٨٢٨ — ١٨٠٦ ق.م) مؤسس المملكة البابلية ، شرع قانوناً يعنه القدم قانسون معروف ، موجود منه نسخة منحوتة على الحجر في متحف اللوفر بباريس ، يحدد مسؤوليات الأطباء ويقعهم اذا ما اخطؤوا في العلاج .

والبدرة . فإين كان موضعكم من هذين القطبين ؟

قال : اتنا تصورنا - أول عهدنا بالطب - أن المرض يأتي نتيجة لموامل دخيلة ، قد تكون أرواحاً أو حشرات أو ديداناً أو ما إليها ، تقتحم هذه العناصر الجسم وتدخل أوعيته وتسرى فيها، فتحدث إما عوارض عامة كالحمى والأعياء ، وإما ظواهر انشائية كالخراجات والقرح والأورام (١٠) ثم إن أغريق مدرسة فيثدوس (١١) اقتبسوا منا هذه الفكرة ، وهي الأخذة بالعناصر المرضية السارية في الجسم ، وحولها بعدهم أساتذة مدرسة قو (١٢) ، التي نبغ فيها إبقراط ، إلى عناصر طبيعية ، فدمجوها في صلب نظرياتهم الرباعية التي أسلفنا ذكرها ، وعرفوا (المزاج) بأنه تابع لنسبة الأخلاط الأربعة في الجسم ،

وأولوه المنزلة الأولى في أعداد الجسم لهذا المرض أو ذاك ، وبهذا انتقل مركز الثقل من البدرة إلى التربة .

تابع صديقي الحديث فقال - وقد دارت اللولة وجاء أمثال بيضا (Bichat) و (لابنيك) Laennec (١٣) فقارنوا الأعراض بالأحشاء، وفرشوف (١٤) الذي اعتمد على المجهز النظري Virchow فأنشأ علم الباثولوجيا الخلوية ، فأهملت الأخلاط السائلة ، وأتجه النظر إلى الأنسجة الصلبة ، ثم جاء باستور Pasteur (١٥) الذي كشف عن الجراثيم ، فأعيد العامل الدخيل إلى منزلته الأولى واستبدل بأرواحكم وديدانكم وحشراتكم، ونظر إلى المرض على أنه من فعل الجراثيم على الأنسجة .

Ghalioungui, P., 1963, Magic and Medical Science in Ancient Egypt, Hodder & Stoughton, ٩ London.

Ghalioungui, P., 1968, La notion de maladie dans les textes égyptiens et ses rapports avec ١. la théorie humorale, Bull. Inst. Fr. Archeol. Or., le Caire, LXVI, p. 37.

١١ - فيثدوس : مدينة على الشاطئ الأسوي المقابل لقو^١، نشأت بها مدرسة نافست مدرسة قو^٢ المعاصرة لها ، وأنجبت الفضائل أمثال الفلكي أودكسوس (٤٠٩ - ٣٥٦ ق.م)، الذي حدد أيام السنة بأنها ٣٦ يوماً وربع يوم والمعاري سترائو الذي شيد منارة الإسكندرية ، وبعض العلماء الذين جنحوا فيما بعد إلى الاسكندرية ، وقد تميزت بنظريات كان لها ، سابقا ، شأن كبير في التفكير الطبي المصري القديم ، ووربها ورتنها عنه ، فحواها أن اجتياز الفهم حدوده الاعتيادية ينتج عنه ظهور مواد غر طبيعية تسرى في الجسم وتسبب المرض .

١٢ - قو^٣ : جزيرة صغيرة تجاه شاطئ آسيا الصغرى ، حل بها شعب دوري الأصل ، نزع اليهسا من (ابدورس) بالبولوبونيز ، حيث عبادة أستليبيوس رب الطب عند الاثريق وشيد معبدا لهذا الإله كان يزوره المرضى للاستشفاء ، وقد كشف فيها عن معابد يتراوح تاريخها بين القرنين السادس والثاني ق.م .

١٣ - لابنيك René Laennec (١٧٨١ - ١٨٢٦) طبيب فرنسي ، من أوائل الذين دأبوا على تشريح من يموت من المرض ، ومقارنة أعضائهم بظواهر مرضهم ، ابتكر طريق الفحص بواسطة السمع ، وكان يفصح - أول الأمر - أذنه على الجسم مباشرة ، إلا أنه خجل يوما ما من وضع أذنه على صدر سيدة شابة تمتاز بشبه من البهالة ، فتذكر لعبة يلعبها الأولاد وحذا حذوهم، فلغ^٤ قرطاسا على شكل اسطوانة فارغة ، استعملها لتوصيل الصوت من الصدر إلى أذنه ، ومن ثم اخترع أدل سماع (سماعة) وكان على شكل اسطوانة من الخشب ، وتمكن بهذه الآلة من وصف كل العلامات السمعية المعروفة إلى اليوم .

١٤ - فرشو Rudolph Virchow (١٨٢١ - ١٩٠٢) عالم ألماني اهتم بالسياسة الاجتماعية وابتكر علم بالولوجيا الخليا بدا به على تفحص الأنسجة المرضية بالمجهر .

١٥ - باستور Louis Pasteur (١٨٢٢ - ١٨٩٥) كيميائي فرنسي من أشهر العلماء ، له في ميدان التخثير والكيمياء الجسكية Stereochemistry بحوث ثورية ، يدين له العالم ، مع أنه لم يكن طبيبا ، بالكشف عن الجراثيم وعن دورها في الأمراض المعدية ، التخذت زمامة اللعب وتربية الخراف في فرنسا من الأفلس ، ببخونه في أمراض الكسروم والجعرة البخية وابتكر علاج الكلب يرحن اعداد متزايدة من الفئوس بعد تزويجه في الجلسرين مددا متزايدة لتخفيف وطأته ، وقد عمل أول^٥ من شئني من هذا المرض الفتاك ببقية عمره حارسا بالمعهد الذي أطلق عليه اسم باستور بباريس ، اعترافا بجعله ، واستشهد دفاعا من خلال الحرب العالمية الثانية.

قلت :

لم يمض زمن طويل قبل أن يقدم البعث للسوائل المرضية في صورة مجمدة ، على أيدي أمثال فيدال Widal (١٦) الذين دأبوا على تحليل السوائل تحليلًا كيميائيًا فحلت البولينا والسكر والكولسترول محل السوداء والصفراء والبلغم ...

تمهل محادثنا ونظر البنا نظرة غامضة وقال : ولكنكم ما تزالون في حيرة شديدة ، أفي قدرتم تعريف المرض ، أي مرض من تلك الأمراض التي تكثر مشاهدتها ؟ كيف تعرفون مرض التيفود الذي يسببه بشلوس أبرس Ebers هل هو مجرد احتحام هذا الكروب للجسم ؟

— كلا ، فإن الجرثومة قد تؤم الجسم وتؤاى فيه سنين طويلة دون حدوث مرض ظاهر ، كما فعلت في (ماري التيفويدية Typhoid Mary) تلك الطاهية الأميركية التي تسببت في ما لا يقل عن ثلاث وخمسين حالة تيفود أعقبت الوفاة ثلاث منها ، دون أن تصاب بأى أذى .

— أهو الحمى التيفويدية ؟

— كلا ، فإن حمايت مماثلة قد تصاحب إصابات بجرثيم أخرى كما أن جرثومة إبرس قد تصحبها حالات تختلف عنها كل الاختلاف كالخواريج أو التهاب السمحاق أو أنواع من الرومازم أو التهاب حويصلة الصفراء .

قال صديقي : عنذا إذن إلى أهمية التربة أو المزاج ، الذي كيف استجابة الجسم إلى أى غزو أو اعتداء ، وهذا يرجح ما ذهب إليه كرتشمير Kretschmer (١٧) وأمثاله ممن يؤبوا طبائع الإنسان حسب شكله ونسب مقاييسه ، وقد ثبتت صحة استنتاجهم إلى حد بعيد .

تحدثنا محادثنا :

أتمد هذا جديدًا ؟ لقد سبقكم الاغريق والرومان

في هذا الحقل ويؤبوا أيضا الأشكال ، ويطبوا بين كل من الشكل والطابع والزواج والاحتشاء والأمراض ، وبين الأجرام المهيمنة وقت الولادة . وها أنتم ما زلتكم تمنعون المعتمهين بالقمريين Lunatic وتقولون عن كشيبي المزاج انهم زحليون وعمن محبى السلطة وسريعى الغضب انهم اسديون .

اعترض صديقي وكأنه في حلم :

ان حاسة الشعراء أصدف من تحقيق العلماء ، لقد قال شيكسبير : « ليس العيب في فلئك وإنما العيب فيك » وكأنه تنبأ بجزئيات نوايا الخلايا التي نسميها (الجينة) Genes وهي الحاملة منذ لحظة تكوين الأجنة للصفات الوراثية ، بفضل مراكز قوى تحويها ، تحدد كل معيزات الجسم ، كلون العينين أو طول الذراعين ، وبوساطة خمائر تسيطر على التفاعلات الكيميائية ، وقد يكون الكشف عنها ملثقى حاملى لواء الكيمياء بمعضدى فكرة النسيج ، واندماج النظريات الخلوية في النظريات الكيميائية ونهاية اللولبة التي حيرت الطب منذ نشأته بالتطابق قضيها .

ضحك محاورنا ضحكة كائنة :

أراكم تعرون ماضينا أهمية لم يتبادر إلى أذهاننا أعارته مثلها ، وقد راقبت جهودكم المضيئة دون تفهم دوافعها ، أنتظلمون حقًا إلى حقائق تاريخية ثابتة ؟

أجابه صديقي :

أيها الزائر الجليل ، ان على المؤرخ ، اذا ارتفع إلى المستوى الذى يؤهله إلى هذه التسمية ، أن يستخدم كل الوسائل الممكنة للحصول على بغيته ، ولا يكتفى بجمع الأحداث ومعرفة تواريخها والإطلاع على النصوص والروايات والتنقيب عن المباني المتدثرة والبقايا البشرية الهالكة وما إليها ، وأنبا عليه امتحان حصيلته في أضواء مختلفة ، كالخير الذى يسلط على الرسوم الأشعاعات السينية والبثسجية وتحت الحمراء قبل البت

١٦ - فيدال Fernand Widal (١٨٦٢ - ١٩٢٩) طبيب فرنسي كان بالغ الأثر في اتجاهات الطب الحديثة ، على بامراض الكلى وبالعجيات ، وهو أول من أعار تحليل الدم ما هو جدير به من الأهمية ، وكان أول من وصف ارتفاع نسبة البولينا في الدم نتيجة لأمراض الكلى ، وابتدع تشخيص حمى التيفود بقياس تلامم الجراثيم في معسل المرض .

١٧ - كرتشمير Ernest Kretschmer (١٨٨٨ -) : طبيب نفسي ألماني ، لفت نظره وجود ارتباط وثيق بين شكل الجسم أو نسب اجزائه وبين ما يعانيه مرضاه من اضطرابات نفسية ، وقسم الأشكال إلى فئات يعرض كل منها لون من المرض ، ثم توسع دربر George Draper في هذا الاتجاه وربط بين الشكل والأمراض الجسمية ، ولانهاهه الكثيرون في هذا الاتجاه

في أصلتها ، أما الأضواء التي يجب علينا أعدادها لنسطها على قضايانا ، فهي تلك التي نستعدها من مميزات الحقيقة التي نحن في صدها ، أي من الجو الذي سادها ، وهو يشمل العقائد الدينية والأوضاع الاجتماعية والأطارات السياسية والمناخ الأقليمي وبشكل عام فلسفة العصر وببشته .

قال :

استحلون في أنفسكم موسوعات مصنفة من العلم باللغات القديمة وعلم الأدب وتفسير النقوش والرسوم والانتاج الفني والبقايا البشرية والمنزلية والقصص والروايات ، مع ما في كل هذه الأبواب من صعوبات ومعوقات تحول دون اجتيازها ؟ أنه لم يغب عني - على سبيل المثال - قسط الاجتهاد في نقل علامات النصوص الهروغليفية أو المسمارية الى اللغات الحديثة ، كيف يدعون الاحاطة بمدلولات النصوص وهم قلما يتفقون عليها ، لقد ترجم ابل Ebbell نبذة : « نريف من قلعة ختان » (١٨) وأخرى : « علاج سقوط الرحم » (١٩) في حين أن جرابو Grapow ترجمهما : « نرف بسبب شوكه سبط » وعلاج لرفع ندى المرأة ؟ (٢١) (٢٠) انى عندما نقلت في القرن الخامس عشر ق.م نسخة من المؤلف الذي أطلعت عليه « برودة أدوين سميت » (٢٢) لأطلع عليها تلاميذى اضطرت الى حشوها بهوامش تفسر العبارات القديمة التي كانت أهملت ونسيت معانيها بعد أن مضى على وضعها خمسة عشر قرنا .

مددت يدي الى خزانة الكتب واخذت منها نسخة من هذه البردية :

اجل انك علقت على الحالة السابعة : « ان حبل الفك هو مجموعة الأوتار التي تربط طرف الفك ،

وعلة الرأس هي متوسط فمها بالقرب من المخ ، وقد شئت بالملية » ، وعلى الحالة الرابعة : « ان عبارة : اربطه في مرساه » يعني بها : دعه يلزم نظام حياته السابق دون وصف أى دواء » وكانى بامبرواز بارى Ambroise Paré (٢٣) يصرح بعدك بثلاثة آلاف سنة : « انى ضمدته والله أبراه » ، فاذا كنت تقمصت أيضا (بارى) قل لي ، بالله ، هل صحيح ما قاله كاتب منك ، انك اذ دعيت لملاج هنرى الثالث ملك فرنسا من الجرح البالغ الذي أصاب عينه في أثناء مبارزة ، قست صمق الجرح واختبرت خطورته بادخال عصا في عين مجرم حكم عليه بالوت ، في موضع جرح الملك وفي اتجاهه وعمقه (٢٤) ؟

حول مجرى الحديث واستطرد قائلا :

وما اكثر ما اخطاتم فهمى ! ان الالفاظ ، كالاحياء ، لها تاريخ طبيعى ، تولد وتنمو وتتطور ، وقد تفنى وتزول ، ولكنكم تأخذونها على آخر معانيها . فما اكثر ما وقعتم في الحيرة ! اخذ مثلا وصف الإغريق لحية (زيا Zea) وهى تعنى اليوم الذرة ، وكانت عندهم الحنطة ، وانتم تعلمون أن الذرة لم تصل الى بلادنا الا عند عودة كولو مبروس من القارة الاميركية ، وكم من لفظة استعملت مجازا اخذتموها على لفظيتها . هل من المعقول أن ندهك (سن الحمار) أو رأسه (٢٥) في دهان أو نشره في شراب كما ادمى المترجمون المتسمكون بحرفية الكلام ، بينما سن الحمار وما اليها من التسميات الوصفية كانت أسماء نباتات ؟ ما بالكم لو أن كتابا من القرن الثلاثين الميلادى ادمى انكم تأكلون (عين الجمل) أو تستعملون النباتات التي اسمهاها الخيال الشعبي نساخة الذباب Silene rubella أو دم الاخوين Dracaena cinnabari

- ١٨ - Ebbell, G., The Ebers papyrus, 1937, Levin & Munksgaard, Copenhagen, No. 808.
- ١٩ - Ebbell, ditto, No. 732.
- ٢٠ - Grapow, H., Grundr. d. Med. d. Alten Aeg. Akademie Verlag, Berlin, IV, 1, 285.
- ٢١ - Grapow, ditto, IV, 1, p. 213.
- ٢٢ - Edwin Smith papyrus, ed. by Breasted, The Chicago University Press, Chicago, 1930.
- ٢٣ - بارى Ambroise Paré : (حوالى ١٥١٠ - ١٥٩٠) جراح فرنسي لازم هنرى الثاني ، وشارل التاسع ، وهنرى الثالث من ملوك فرنسا ، صاحب الجيوش في خلال حروب المائة سنة واستبدل بطريقة الكى القديمة ربط الشرايين لوقف النزف ، وله تصنيف واثر .
- ٢٤ - Histoires d'Amour de l'Histoire de France, II, p. 292, par Guy Breton, Ed. Noir & Blanc, - ٢٥ Paris.
- P. Ebers 18, No. 770.

هو الايريز فترجموه الذهب الحر (٢٨) في حين أن الابلز هو طمى النيل ، ثم أن الاعتماد على التراجيح والاقبياسات دون الرجوع الى الاصول يفتقد اخطاء المترجمين والمعلمين ، وأفضل مثال لهذا ما لحق بنظريات عملاق الطب القديم ، الفاضل جالينوس ، منذ أن نشرها في القرن الاول الميلادي ، فقد عرضها حنين بن اسحاق في العهد العباسي على شكل ، ثم ترجمهما ليتاكر Linaore ترجمة مباشرة من أصولها اليونانية على شكل آخر ، وانضح من آخر تحقيق اجراه سيجل Siegel أن جالينوس اتهم ظمنا بالوقوع في عدة اخطاء ، فقد نسب اليه القول بأن حركة الدم في الاوعية تتم على شكل مد وجزر ، وهذا ما لم ينجح في كتاباته (٢٩) ، وقامت حملات عنيفة ضده اخذة عليه فرضه وجود مسام خفية في حاجز القلب ينفذ عبرها الدم ، وكل ما قاله في هذا الصدد أن هذه المسام تكون ممرافضا لفايض الدم ، وهو عندما فرض وجود مسام غير مرئية لم يشط ابعده من هارفي Harve ، إذ فرض وجود وصلات بين الشرايين والأوردة لم يكن له الى رؤيتها سبيل قبل اختراع ليونيهوك Leeuwenhoeke (٣٠) المجهر النظري ، ثم أن صعوبات اللغة ليست العوائق الوحيدة التي يجابهها المؤرخون ، فاني كثيرا ما اعترضت على تفسير علماء الآثار لبعض البقايا التي كان أخرى بهم استرشاد المختصين فيها ، وقد درجت بعض الحكومات على تشكيل لجان تضم اختصاصات مختلفة على شكل (طواقم) من الباحثين لتعرض عليهم كل ما يتوسم فيه علاقة بفهم ، ودعني اذكر على سبيل المثال لما قد يقع فيه المؤرخون وصف دارسي Dareasy عالم الآثار الفرنسي لنقش بمقبرة ميريوكا بسقارة ، يمثل صاعرة بصوفون قلاذات من الذهب ، ويتميزون بقصر أطرافهم السفلى بالنسبة الى طول جذوعهم . استغرب دارسي هذا الشذوذ لخبرته بمهارة

أو لسان الفرس Daphne alexandrea أو غيرها من تلك التي أطلقته عليها أسماء تشبيهية ؟ هل في استطاعة قارئ عادي قراءة (قانون ابن سينا أو (الحاوي) للرازي دون الرجوع الى امهات اللغة والمعاجم المتخصصة ؟ اننا ، نحن العرب ، نعني بالخوخ نوعا من الفاكهة في لبنان ونوعا آخر في مصر ، أن كلام العرب من السعة بحيث لا يحيط به الا نبي (٣١) - حسب قول الفقهاء - وقد علق عليهم ابن فارس بقوله « هذا كلام حري أن يكون صحيحا ، وما بلغنا أن احدا ممن مضى ادعى حفظ اللثة كلها » ، اضيف الى الصعوبات اللفظية الاصطلاحات اللغوية التي تختص بها كل لغة كستن العرب في مخالفة ظاهر اللفظ معناه ، وحذف أداة النفي ، كقولهم « والله افعل ذلك » تريد « لا افعل » ، وذكر الواحد والمراد الجمع ، والعكس ، والفرق بين ضدين بحركة ، كقولهم : « ينخر اذا نقض من اخفر ، ويخفر اذا أجار من خفر ، واستعمال اللفظة لتبيين متضادين كقولهم الجون للأسود والابيض ، والرجاء للرغبة والخوف ، والجلل للشئ الصغير والكبير ، وامثالها ملأت كتب اللغات ، ثم انكم تفكرون الالفاظ بما لا علاقة له باصلها ، كزعمكم أن اسم منطقة « السيف » مقتبس من لفظة CIF (٣٢) وهي مختصر عبارة يستعملها موردو البضائع الموانئ ، بينما السيف اسم فصيح لساحل البحر ..

صدقتم والله ، لقد ورد علي مثل لهذه الصعوبات في ترجمة انجليزية لكتاب : « الافادة والاعتبار في الامور المشاهدة والحوادث المعانيصة بأرض مصر » الذي وضعه موفق الدين عبد اللطيف البغدادي نحو سنة ١٢٠٠ م ، فقد ورد في المقال عن فيضان النيل واثره على ارض مصر انه « باتيها طين اسود علك فيه دسومة كثيرة يسمى الابلز » ويبدو أن المترجمين ظنوا الابلز

- ٢٦ - الزهر في علوم اللغة واتواعها : تأليف عبد الرحمن جلال الدين السيوطي ، دار احياء الكتب العربية ، القاهرة جزء ١ ، ص ٦٤ (ب) ص ٣٨١ .
- ٢٧ - CIF مختصرة عبارة Cost Insurance Freight ومعناها تأمين وتأمين وشحن .
- ٢٨ - موفق الدين عبد اللطيف البغدادي ، الافادة والاعتبار .. انظر ص ٢٣ من : The Eastern key, Zand, K.H., Videan, J.A., and Videan, I, E., 1965 G. Allen, London.
- ٢٩ - Siegel, R., Galen's system of Physiology and Medicine, 1968 Krager, Basel.
- ٣٠ - ليونيهوك Anton van Leeuwenhoeke (١٦٢٢ - ١٧٢٣) أشهر من عنى بعلم المجهر ، وكان يحفر علساته بنفسه ، فصنع آلات كانت ، مع عيوبها الآلية ، أجود صنع عصره ، وتمكن من تكبير الأشياء ٢٧٠ مرة ، وتعد التحاف اليوم بما بقي من صنعه .

لئلا يسمحوا له بالتمتع بحياته الثانية ، ولهذا السبب ، ولتكمهم أغلب آسار عاصمته (تل الصمارنة) (٢٢) لن يتاح لكم الوصول الى الحقائق كاملة أبدا .

وهنا سألته في فضول وقلة لياقة :
وما الذى دعاكم الى تحنيط الموتى ؟
اجابني غاضبا :

انى مندهش لجهالتك ، فضلا عن حماقتك .
انما حنطنا موتانا لايماننا باستمرار حياتنا بعد الموت في البيوت التى شيدناها لاستئناف عيشتنا على مطها الاول ، وهى التى اسمينوها انتم مدافن وانا نحن نطلق عليها « دور الخلود » .
لم نؤسس قط بفكرة الموت - كزعم بعضكم - ، وانا عتينا بالمدافن اوسوستنا بالحياة ، ولشغفنا بها ، ومن ثم اهتمامنا بحفظ اجساد أهلنا سليمة ، لتقف امام الاله صحيحة ، ولتستمتع بملذات الحياة كاملة ونستنشق صبا الشمال ليلا ، وتلذذ بحرارة الشمس نهارا ، ونستلطم الوان الاطعمة المنقوشة على الجدران ، ونتمتع بحب الزوجات والاولاد الى الابد .

اجبت :

- ان لكل عادة غريبة سببا معقولا ، لقد وصل اهتمامكم هذا الى استبدال اطراف صناعية بالاطراف المنزوعة ، وإلى تركيب الجبابر على الاذرع الميتة اذا كسرهما (الحانوتية) ، وكنا نجعل الدافع الى سلوككم الذى ، اقل ما يقال عنه ، انه يبدو غريبا . ولكن الادهي في هذا ان هذه العادة ، التى كانت طبقا لديننا بحتا ، افاد منها الطب فوائد غير منتظرة ، فان لف الجثث بالاربطة بطرق في غاية الفن درب فئمة من الناس تخصصوا في الاربطة ، فعاونوا الاطباء في تجبير الكسور والخلوع عند الاحياء كما كانوا يفعلون بالاموات ، وقد ذكر هذا في بردية ادوين سميث ؟

عدت ففتحت البردية وقرأت :

« ان الفطاء الذى يستعمله الطبيب هو رباط

فنانى هذا العهد ، فجئح الى انهم قصدوا تمثيل الصافة راكبين ، ولكنهم تسرعوا فرسموا المائدة التى يعملون عليها قبل رسم اطرافهم ، فشغلت المجال المد للاطراف ، ولم يجدوا مفرأ من وضع الاطراف منبسطة في ارتفاع كان مخصصا لها وهى منثنية ، ومن هنا قصرها النسبى . غير انه فاتهم وكيف لا - ان الدراعين تميزا بالقصر نفسه لأن اولئك الصافة كانوا من الاقزام المصابين بعاهة (الاكوندروبلازيا) التى تمتاز بقصر الاطراف لتوقف نموها في سن مبكرة .

اصبت يابنى وتشخيصك للعاهة سليم ، كانت الاقزام تكلف بصياغة الحلي وبحفظ الأمتعة والكنوز ، لسهولة العثور عليهم اذا ما فروا بها .

اعترض صديقي :

« ان عكس هذا الخطأ أكثر خطورة » ، واتجه نحوى : « وقد وقعت أنت فيه . فقد يفسر الاطباء تفسيراً طبييا ظاهرة ذات مدلول رمزى ، انك اسندت مياعة شكل الفرعون اخناتون الى خلل في دذده (٢٣) ، كما ظنه ما سيبرو من قبلك امرأة ، والحققة انه اراد تجسيم عقيدته ، وهى أن الاله (اتون) هو الخالق الاوحد ، لم يشاركه في الخلق غيره ، فهو ابو الكون وامه معا ، جمع في نفسه خصب الذكور والاناث ، فكان لابد على من وهو صورة الاله المتجسدة - من تمثيل نفسه على شكل لاجنسي . »

قلت :

هذا رأى فئمة من علماء الآثار ولكننا ، معشر الاطباء ، لن نصدقهم حتى يتم الكشف عن موميائه .

اخضعت ابتساماة الزائر وغشت الكتابة وجهه :

لن يحدث هذا أبدا . ان سيدى اخناتون كان اول من نادى بالتوحيد ، وكان مصدر ايمان بنى اسرائيل ، وناهض عبادة الالهة التى تسمونها أصناما وكان اقواهم آمون ، وقد انهنك موميائه والاسقاء كهنة هذا الاله انتقاما منه ، واعدموها

Ghaliloungui, P., 1947. Ann. Serv. Ant. Eg., XLVII, p. 29

٢٢ - تل العمارنة (خوت تان ، أى الفئ فرص الشمس) العاصمة التى شيدوها امتهب الرابع ليهبتعد عن نفوذ كهنة آمون بمدينة (طية) ، عندما اتخذ اسم اخن - اتن ليتجردهن اسمه اآول الشامل لاسم الاله آمون ، نفع هذه المدينة في متوسط الطريق بين القاهرة واسوان ، واسمها العربى نخت من اسمى قرية (التل) وهيبلة (بنى عمران) القاطنة حاليا بها ، وقد هدمها لاحقو اخناتون بعد موته لشدة كرههم للمعبدة الجديدة ، وبدل ما تبقى منها على اعقد كبير في الفن وعلى ظهور نزعاة طبيعية في الرسم اترت على الفن المصرى طيلة من الزمن .

كشف عنها في هذه الجبابة أو تلك . أهو الزهرى أو الجذام أو التهاب غير نوعي أو ورم ؟ وحول تريخ أول ما وصل الزهرى إلى قارئنا ، أوفد عليها هدية من أمريكا بواسطة بحارة كولومبوس ، أم كان متوطنا عندها من قبل ؟ أما فيما يخص عهدكم ، فإننا أكثر دراية بحالتكم الصحية لحفظكم الأنسجة الرخوة في حال تسمح بتفحصها على أدق وجه ، وليس بالمجهر النظري فحسب ، وإنما بالمجهر الإلكتروني الذي وقفنا على أدق دلائل الخلايا ، كمايتوخوندريا mitochondria وقد أظهر (روفر) Ruffer فيها بفضل احتفاظ الأنسجة بهذه الحال الجيدة ، بويضات البلهار رسيا ، وآثار تصلب الشرايين ، فضلا عن أمراض أخرى ، وعرفنا أن رمسيس الخامس توفي عقب مرض الجدرى ، وأن الملكة نفرتاري والفرعانة آمنوفس الثالث وسيتي الأول ورمسيس الثاني كانوا صلعا ، والحق يقال إننا عرفنا بفضلكم عن حالة الفرعانة الصحية مالا نعرفه عن ملوك القرن الحالي . وما دمننا في ذكر عادات نستغربها إن لم نجد حوافز معقولة لها ، فاسمح لي أن أستفسر عن أمر عادة أخرى تدهشنا ، وهي الزواج من الأخوة والأخوات .

أعاد آخر حديثي القصب إلى محيا محادثي بعد أن كان أزاله اعترافي بفضل التحنيط علينا .

إنك ما تزال تحكم علينا بمنطق النصف الثاني من القرن العشرين ، أعلم أيها الشاب الفرير أن نساءنا كن يتمتعن في مجتمعنا بمرکز أرفع مما تتمتع به نسائكم في أكثر بلادكم حضارة وتقدما ،

موجود بين أيدي المحتطين » وإلى هذا فإن اعتياد فتح الرؤوس والبطون أرشد إلى مواضيع الأحشاء وأشكالها ، وأسهم في رفع الحظر عن تشريح الموتى في عهد البطلمة .

قال :

أجل لم تقم السلطات الاسكندرانية صعوبات عندما قمنا مع زميلي هيروفلس (٢٣) وإيرازستراتوس (٢٤) بأجراء الصفات التشريحية والتجارب على الأعصاب والعضلات التي مكنتنا من تصحيح أخطاء الذين كانوا يحرقون موتاهم أو يحجمون عن تشريحهم ظنا منهم أنه انتهاك لتعاليم الدين ، كما أن مقابلة إصابات الأحشاء بالأعراض المرضية رجحت كفة القائلين بأن المرض مبني على أسس عضوية .

قلت :

وفيما يخصنا ، فإننا ندين إعادة التحنيط بمعلوماتنا عن حالتكم الصحية لأن البقايا البشرية تفتى بأمانة أسرار الحضارات المنصرمة ، لو أنها لا تعرض للتلغ ، ولذا فإن معرفتنا لأمراض الماضي تكاد تقتصر على أمراض العظام والكسور وما استعمل في سبيل علاجها من أربطة وجبائر ، ومع ذلك فإن تشخيصها ليس بالأمر السهل بعد أن تخر فيها الدهر ، وهو يثير مناقشات حادة بين أخصائي العلم الذي أطلق عليه أخيرا (باليوباثولوجي) palaeopathology أى علم أمراض الأحشاء والآثار ، حيث تراهم يتجادلون في مؤثراتهم حول سبب تكاثف العظام التي

٢٣ - هيروفلس (حوالي ٢٠٠ ق.م.) : عالم اسكندري ، هوى التشريح ووصف أجزاء عديدة من الجسم ، منها الأثني عشر والغنخ والنخاع الشوكي والأوعية اللمفاوية ، وفرق بين الأعصاب والأوعية ، وأدرك أن الأعصاب تنقل الحس وتدفع إلى الحركة ، وكان أول من عدا النبض مستعينا بساعة مائية ، وقد يكون التنبس هذا الابتكار من تعاليم مصرية قديمة ، حيث أن عدا النبض مذكور في بردات ادوين سميت وإبرو وبرلين ، وإن هناك نماذج معروفة من الساعات المائية ترجع إلى عصر نعتس الثالث ، كما أنه حاول حل مشكلة الدورة الدموية : داناها أكثر من غيره .

٢٤ - إيرازستراتس (٢١٠ - ٢٥٠ ق.م.) : من تلاميذ مدرسة قنيديوس النافسة لمدرسة قوة الإبراطيسية ، وكان مشرعا دؤوبا ، لم تقل معلوماته في رأى بعض المعاصرين عن معلومات فيزيالوس في القرن السادس عشر م . استند على ما يبدو أول مرة في التاريخ - إلى التجربة والعلوم التجريبية لتعطيل الظواهر الجسدية ، منها فيزياء الفراغ وفكرة نفوذ الطبيعة من الخواء التي اتخذ منها أساسا لفسيولوجيا جديدة . فقال أن اتساع الصدر في أثناء الشهيق يقتضى الهواء داخل الرئة ، وبالمثل أن انبساط القلب يجتذب الهواء من الرئة ، ولعب إلى أن الشرايين لها خاصية البساط دائية تجتذب بوجيها الهواء (أو النفس) من القلب الأيسر ، حيث أن الدم ، في رايه ، محصور في الأوردة والقلب الأيمن ، أما النزف فإن سببه انبساط الدم من الأوردة إلى الشرايين بدافع الفراغ الناتج في الشرايين عند فتحها وخروج الهواء منها ، فاستنتج وجود صلات منظرية بين الأوردة والشرايين يجتازها الدم وإنما في حالات مرضية فقط .

٢٥ - Ruffer, M.A., 1921 : The Palaeopathology of Ancient Egypt, Chicago University Press, Chicago.

انهم كن يشاركننا تسالينا ومشفوليانا ،
ويصاحبنا في رحلات القنص وصيد الاسماك
وفي الولائم والاستقبالات الرسمية ، وكان بعضهم
شان خطير في ادارة دفة الدولة ، منهم
(حاشيسوت) (٢٦) التي جمعت بين قوة الرجال
ودهاء النساء ورشاقتهن ، وانتزعت الصولجان
من يدي تحتمس الثالث واستولت على الحكم ،
والملكة نيتوكريس (٢٧) التي حكمت مصر وانتصت
لاخوها شر انتقام ، والملكة (تيبى) التي سيطرت على
ابنها اخناتون والتي بلغ ولع زوجها بها - وهو
الترف الزواج امنوفيس الثالث - الى حد حفر
بركة واسعة خصصها لنزاهاتها المالية والى توزيع
جعران نقش عليه هذا الحادث لحفظ ذكره ، وكل
سيدات الاسرة الطيبة اللاتي لعبن دورا فدا في
الاحداث الهامة التي انتهت بتحرير مصر من حكم
الهكسوس ، ولعل الملكة التي نالت اعظم صيت
هي (عح - حتب) زوج (سنننر) بطل الحملة
التي طردت الغنصين ، والتي ورد على شاهدها
بمعبد كرنك انها هي التي ضمت صفوف عسكر
مصر واخذت الثورة . وكانت الوراثة - احيانا
كثيرة - تؤول عن طريق النساء ، لان الام عدت
وصلة السلالة وواحدة الحياة ، اذ كانت عقيدة
اسلافنا - باديء ذي بدء - ان الذكر ماهو الا
مبداء منته لانتقام البوينة ونموها ، وقد جهل
بعض البدائيين علاقة العملية الجنسية بالحمل
جهلا تاما وانصرفوا الى ان المرأة قد تلقح من
البواء او الجن او ارواح الاجداد ..

اضفت :

او من شظية شجرة جسدت شخصا كما روي
في فصحة الاخيرين (٢٨) وما تزال بعض القبائل
المختلفة تؤمن بتمثل هذه العقائد ، وتحجب
الصبيات من ملقحات مزعومة كالارواح والرياح
والاعاصر والحيوانات البرية .

استطرد :

ومع ذلك فقد بكرنا الى دور الذكور في التكاثر
حتى ان بعض اميرتنا كالميرة (ادوت) كانت
تلقب ب (ابنة الملك التي من جسده) (٢٩) وانما ،
لما للكهنة المحافظين من نفوذ ، تحجرت تقاليدنا ،
واصبح الزواج من الاخوات محبوبا لهدفه الى
امرئين : اولهما الاحتفاظ بالارث من الوقوع في ايد
غريبة ، وثانيهما ضمان انحدار السلالة من اصلها
الالهى ، اذ ان الاله كان اصل الأسرة المالكة
ومصدرها للحققة في الملك ، ونتيجة لهذه الاعتبارات
قيد حق الجلوس على العرش بالزواج من اميرة
منحدرة من اصل ملكى عن طريق الملكات ، لا عن
طريق الاماء او الاميرات الغريبة التي كان القصر
الملكى مكتظا بها ، وهذا حتى يتحقق في الاولاد
النسب الى الاله . فكان لزاما على فرعون ، وان
كان ابن الملك - الزواج من اخت انجبته الملكة
الكبيرة وكانت تسمى الزوجة الكبرى ، والى
هذا فان الصبيان والصبيات كانوا يربون تربية
منفصلة فلم تنشأ بينهم مشاعر الاخوة التي
استنكرت من اجلها هذا النوع من الصلات .

٢٦ - حشيسوت ١٥١٦ - ١٤٨١ ق.م . : نرى على تماثيلها سيما العزم وقوة الشجاعة ، كانت ابنة تحتمس
الاول وولي العرش ، تزوجت اخاها تحتمس الثاني وانجبت منه ابنتين ، احداهما زوج تحتمس الثالث ابن زوجها من
محظية . ومثلت في سن مبكرة ، وتسلمت لزام الحكم بحزم وقوة ، واجبت السلم ووصلت بالبلاد الى اعلى رفاهية .
وقد ابنت معيدا فريدا في (دير البحرى) ، قيمته التاريخية ليست في ابتكار طراز معمارى جديد فحسب ، وانما في
تشثيلها على جدرانها على شكل ملك ، وتلقبها بـ (الملك) والشمس الاثى .

٢٧ - نيتوكريس . روى هروت (٢ و ١٠٠) ان امرأة تدعى نيتوكريس حكمت مصر ، واهلكت الكثيرين من المصريين انتقاما
لقهرهم باخيها خلال حكمه ، وقد اولوها الملك بعد قتله ، فقد ابنت قاعة واسعة تحت الارض ودمت الى وليمة عددا
كبيرا منهم وبخاصة اولئك الذين علمت انهم كانوا من المتآمرين على قتل اخيها ، واطلقت عليهم في اثناء الوليمة
ماء النهر من قننة خلية ، وبعد ان قامت بغطلتها هذه القنن بنفسها في غرفة مليئة بالزمام حتى لا تعاقب ، مما يعزى هذه
الرواية - وان كان دخلها شيء من الخيال وقبس من اسطورة اوزيريس وايزيس - ان مصر كانت في هذا العهد ساحة صراع
وفتن ومؤامرات بين الفاعلين في العرش ، وان مانيشو (Manetho) المؤرخ السمنودى ذكر (نيتوكريس)
ووصفها بانها كانت ابيل واحب نساء عصرها .

٢٨ - قصة الاخوين ، انظر :

Lefebvre, G., Romans et Contes, Adrien- Maisonneuve, Paris, 1949.

٢٩ - Macramallah, R., 1935, Le Mastaba d'Idout, Fouilles de Saqqara, Public. Serv. Ant. p. 23.

مثلين من طرائق مذكورة في بردية ابرس، وتسلسل استعمالها دون انقطاع من القرن الخامس عشر ق.م. الى الطب الشعبي اليوم عن طريق الاغريق والقرن الوسطى الأوروبية والعرب، هي تشخيص الحمل وجنس الجنين بملاحظة فعل بول الحامل في بعض النباتات، وهو ما يزال يمارس في الأناضول (٤٠ ر ٤١)، وعلاج بعض أمراض النساء بواسطة دم الحيض الذي شاهدنا استعماله بين بدو شبه جزيرة سيناء (٤٢) وما يزال جارياً في بعض القرى الأوروبية، بل إن مثل هذه العقائد والعادات ما يزال فاشياً في فئة ممن يدعون ثقافة فائقة ولكنهم يضعون العجب والمجازات فوق العلم المحقق.

على أن المنهج (الفولكلوري) يسهل على من انغمس في حياة الشعب موضوع دراسته منذ طفولته، بينما يعسر على المستشرقين بحكم (أوروبيتهم) التي تبعدهم عنه وقد تؤدي بهم الى التخطي وارتكاب أخطاء جسيمة في تأويل مسائل غابت عنهم وإن كانت عندنا بديهية. خذ مثلاً ما ورد من عاين تناولوا موضوعاً واحداً، هو ترجمة ابن النفيس. فإن مايرهوف Meyerhoff (٤٢) المستشرق الألماني الذي أمضى قسماً طويلاً من حياته بمصر، تشكك في تسمية هذا العالم (أبو الحسن) لأنه لم يتزوج البتة ولم ينجب ابناً يسمى (الحسن)، وكاد الكاتب الإسباني كوريزي دل أجوا C riese del Agua (٤٤) بنفسه حقيقته تاريخيته ويؤكد أنه شخص خيالي لأن اسمه ورد في بعض المخطوطات (على)، وفي الأخرى (أبو الحسن)، وسبب تعثرهم جملهم عادة الكنى التي لم تكن لشعب إلا للعرب.

سألتى محدثي :

أفدني عن هذه العادة ؟

قلت : إن مثل هذه العادات ما يزال سارياً في بعض أنحاء العالم دون أن ندرك دوافعها التي بينتها لنا بالعودة الى الماضي، فإن أحداث الحضارة ليست مظاهر عابرة تنشأ في مكان ما أو زمان ما، ثم تنقطع وتغنى، وإنما هي سلسلة، تطعم كل حلقة منها انراً عميقاً في الحلقة التالية، وهذا الآن يبدو على صعيدين، الفردي والجماعي، فيحق لنا إذن دراسة هذه الآثار لتعيّننا على تحري بعض نواحي التفكير الانساني، فالمرء يولد شبيخاً كهّل بتاريخ أسلافه، ويتبع في تكوينه الخطوات التي مروا بها، وقد يتوقف نموه عند حد يماثل مرحلة من هذه المراحل أو ينكصس إليها، ومن ثم تبدو عليه علامات عدم الوثام الاجتماعي التي تتراوح حسب مرحلة تخلفه بين الشذوذ المقبول والاضطراب الذهني الكامل أو الجنون، وكلما تقدمت حضارتنا زاد عدد الذين لا يقدرّون على اللحاق بها، ومن هنا الزيادة في عدد المستشفيات التي تعالج فيها الاضطرابات النفسية. وقد تسنى لعلماء تحليل النفس أمثال فرويد Freud و يونس Young تفسير عمليات الذهن الباطن باعتباره عودة الى تفكير الانسان البدائي، وهذا بتطبيق المشاهدات الفولكلورية على مشاهدات تتناول سلوك المرضى الوسوسيين أو تفكير الأطفال أو بعض مظاهر التفكير اللاوعي كالأحلام والأوهام، وبالعكس فقد أمكنهم فهم عمليات الذهن البدائي بمقارنتها بها في الأطفال والشواذ، ولذا فإن العالم بعلم الانسان (الأنثروبولوجيا) قد يكون أقدر على تفسير النصوص القديمة أو العادات الغابرة من زميله عالم اللغات.

وإذا اعتبرنا الطب وجدنا وسائل التشخيص والعلاج القديمة ما تزال تمارس في قرانا وبين الشعوب التي لم تهد إلى العلم بعد، ودعني أضرب

٤٠ - Ghalioungui, P., Ammar, E. & Khalil, Sh., 1963 : On an ancient method of diagnosing pregnancy and determining faetal sex, Med. History, Vol. 7., No. 3, 241.

٤١ - Kawancigil, T.R., Sur les traces d'Hippocrate en Qnatolie, XVII Cong. Int. d'Histoire de la Médecine, Athens, 1960, p. 79.

٤٢ - Ghalioungui, P., 1966 : On the persistence of the use of catamenial blood in folk medicine, - Bull. Inst. d'Ég., in the press.

٤٣ - Meyerhof, M., 1935 : Quellen u. Studen z. Geschicht. d. Naturwiss. u. d. Medizin, Band 4.

٤٤ - Curiese del Agua, A., 1967, Gac. med. Espan., Nos. 491 : 273 ; 492 : 311 ; 493 : 365.

أجيبته :

ان الذي دعا العرب الى الكنى هو الاجلال عن التصريح بالاسم باستعمال الكنية ، وهذه السنة وهي من مفاخرهم ، لم يخصصوا بها الا ذوى الشرف من قومهم - وقل من مشاهير الاسلام من ليست له كنية .

تعمم صديقي :

اكتبه حين اناديه لاكمه

ولا القيه والسوءه للقب(هـ)

ففيه زائرنا من غير القرون وقال :
الا ترى انك تؤكد شكوكي بالتصريح بصعوبة لغتك ؟ فاني تجدون اذن الصفاة التي تفصل بين العصف والحبوب في اقوال اولئك الذين تسميهم مؤرخين وما هم الا رواة يبتغون - اولاً وآخراً - اسر مستعصمهم بعجائب يزعمون انهم شاهدوها . اتصدق تلك القصة الساذجة التي رواها هردوت عن سيدى فرعون اذ زعم ان العصى اساب مولاى عقابا على نجاسة على النيل اذ سخط عليه وخذف رمحا وسط دواماته لافراطى فيضانه الذى غير الزروع ، ثم ان وحيا جاءه بعد مضي عشر سنوات ، بانه سوف يسترد بصره اذا غسل عينيه ببول امرأة لم تجتمع الا بزوجه فقط . فحبر بول امراته ثم ، على التوالي ، بول كثيرات من السيدات ، ولما غاد اليه بصره احرق جميع النساء اللاتي جربهن حاشا تلك التى ابصر بعد الاغتسال ببولها فقد اتخذها زوجا له(٤٦) ؟

- ان هذه القصة تمثل حقا ما لا سبيل للعقل الى تصديقه ، وهناك رواية اخرى من رواياته كذبها القرائن وهي ان بابل لم تعرف مهنة الطب وان المرضى كانوا يعرضون بها في قاعة الطريق على المارة لعل احدا من هؤلاء يوصى بعلاج شاف (٤٦ ب) ، مع ان المؤكد ان الاطباء كونوا بها مهنة موضوعة تحت رعاية الدولة ومقسمة الى طوائف عدة وقد كشف عن اختتام بعضهم ذكر اسماءهم ، كيف جاءت تلك الروايات على لسان « هردوت » وقد مجده المؤرخون ولقبوه (ابا التاريخ) ؟

- يابنى ، لاينجو احد مهما اشتدت شخصيته

من تاثيرات التيارات السياسية والمصالح العنصرية ولم يخلص « هردوت » من الدعاية السيئة التى نشرها بنو اسرائيل حول سيرة مولاى .

- هذا رأى استاذنا الدكتور احمد بدوى (٤٦ ج) الذى رجح ان سيده كان فرعون « الخروج »

فاشار النسخ الى رف من ارفق المكتبة وقال : ارى عندك كتاب « هردوت يتحدث عن مصر » الذى صدره هذا العالم بمقدمة ثمينة ، دعنى افتحه واتلو عليك ما كتبه عنه بعد ان اغدق عليه الاطراء ووصفه بأنه « ملا الدنيا وشغل الناس » تناولت الكتاب معجبا بعلم الشيخ وسعة اطلاعه ولاؤفر تعبته فرات ما يلى :

« ما أكثر ما خدع المؤرخون بين ابدى الترجمة كما يخدع السائحون اليوم وما أكثر ما ظهرت بساطة « هردوت » حين صدق ما جاء منهم ... ومن المحقق ان « هردوت » قد خدع فيما سمع من روايات الادلاء والترجمة ... ليس من السهل علينا ان نمضى في تصديق « هردوت » دون ان نتصور حوالم من الشك لا مناص من الوقوف عندها »

وان كانت امانة احمد بدوى العلمية املت عليه التشكك في انصاف حكماء اضاف : « الله يشهدان الشك لم يثر في نفسى بالنسبة لهردوت وعنده ولكن بالنسبة للكثيرين غيره ، وقد يكون سبب ذلك هو طول النظر في تاريخ وطنى الطويل ، وما عانى اسلافنا وعانينا نحن من فخر المستعمرين فديما وحديدا » .

وهنا تدخل صديقى وقال :

وما راىكم في سترابو Strabo الذى بعد ثبنا من اثبات الجغرافيا التاريخية والذى ، بعد ان صرح بان سنة الختان نشأت في مصر ، زعم ان بنى اسرائيل اخلدوا عن المصريين عادتي ختان الصبيان وخفض البنات ، مع علمنا علم اليقين بان اليهود لم يخفضوا بناتهم البتة (٤٧) ؟

لم يحبه عن سؤاله وكان الحديث في الامور الدينية حرم عليه ، فأسرعت ، لرفع حرجه :

٤٥ - الزعفراني في « ربيع الأبرار » ذكره السيوطي (٢٦) ص ٢٤٤ .

٤٦ - تاريخ هردوت ، انظر « هردوت يتحدث عن مصر » ، تأليف محمد صقر خفاجة وشرح احمد بدوى ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ٢ : ١١١ ، ١ : ١٩٧ ، (ج) ص ١٢٣ و ٢٦ (د) ١٤١٢ .

٤٧ - The Geography of Strabo, Loeb Class. Lib., Heinemann, Harvard, XVII, 5.

حياته في قبره ، وهذا هو ما فعله كهنة آمون بأخناتون ، وتحتمس الثالث بحشيشبوت ، ولكن ما أسرع استنتاجاتكم وما أحققها ، بل انى ذكرته واعطيته حقه من المدح والتقدير ، وكيف لا افعل وقد عرفته معرفة جيدة وزاملته في دمشق ثم في القاهرة قبل ان اغادر ارض مصر قاصدا صدد ونشأت بيننا اواصر صداقة وطيدة ، الا ان ما قلته عن القرشى - كما كنا نسميه احيانا - جاء ضمن جزء من مذكراتى لم يرد على مولر Muller ناشر اول طبعة للمؤلفى ، وقد وفق الباحث السوري يوسف العشى الى الكشف في المكتبة الظاهرية بدمشق عن الاشارات الناقصة من الطبعة الاولى والى نشرها فبرأتى من هذه الفرية . (٤٩)

وما ان انتهى من هذا الكلام حتى رأيناه يكبر في نظرنا ، واذا بالرازى يجلس تلقائنا ويتسكى في مرارة : « اعتاد منتحلو لقب المؤرخين ، في سذاجة وقد يكون في سوء نية ، نقل اغرب الروايات المختلفة ، لقد حكى ابن خلكان ، مقتبسا من ابن جليل ، انى كنت صفت للمصور كتابا في اثبات صناعة الكيمياء (٥٠) فاعجبه وحيانى بالف دينار ، وطلب الى ان اخرج ما ذكرته في الكتاب الى الفعل ، واحضر لى كل ما احتاجه من آلات وعقاقير وما يليق بالصناعة كاملا ، ثم اتنى عجزت عن انجاز زعمى وان المنصور قال لى : ما اعتقدت ان حكيما يرضى بتخليد الكذب في كتب ينسبها الى الحكمة ويشغل بها قلوب الناس ، وحمل السوط على راسى وأمر بان اضرب بالكتاب على راسى حتى يتقطع ، وكان ذلك الضرب السبب المزعوم في نزول الماء في عيني وفقدانى البصر »

افاق صديقى من تأملات انتمس فيها كالفريق وقال :

ان حذرنا من القدامى لا يقل عنه ممن هم اقل منهم قدما ، كيف نوفق بين اجلال الدهر لابن سينا وبين رأى البغدادي فيه اذ صرح - تبعا لابن ابي اصيبعة - بانه كلما آمن في كتب القدامى ازداد فيها رغبة وفي كتب ابن سينا زهادة ... وان اقوى من اضله ابن سينا بكتابه في الصنعة الذى تم بها فلسفته التى لا تزدد بالتسام الا نقصا (٤٨) .

تكاثفت الغيوم المتصاعدة من اللغائف واطبقت على الشيخ ستارا اخفاه عنا لحظة ، ثم اسفرت عن خطوط اخذت ترسم وجهنا نحيفا وعينين ناقبتين ، وعمامة مقلمة ضخمة .

انه قال عنى هذا الكلام وانما اوتى بالمثل ، وقد اشرت في حياة اخرى الى حدة لسانه في (طبقات الاطباء) وان كنت قد توخيت الخفة والركة اللتين تليقان بعالم كان صديق جدى واستاذ والدى وعمى .

اجبته في لهفة :

قل لى ، افادك الله ، ان كنت تجسدت في ابن ابي اصيبعة فما سبب اغفالك ابن النفيس في مصنفك الثمين الذى لا غنى عنه في معرفة اطباء الاسلام ؟ احقى ما رواه ماير هوف من ان وتيرة وقعت بينكما فاردت الانتقام منه بعدم ذكر اسمه ، وعدم ذكر اسماء الاعداء كان من سنن كهنة المصريين وملوكهم اذا ما ارادوا محو ذكرى اعدائهم .

عادت اليه سيماءه الفرعونية لحظة وقال :

ان الكلام لم يكن في نظرنا اداة اجتماعية وانما قوة كونية تملك القدرة على الخلق ، وكنا نؤمن بان الكلمة هى الشئ وبان الاسم هو الشخص ، وان محوه يبيل صاحبه فيمنعه من استئناف

٤٨ - ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ، طبعة دار الفكر ، بيروت ، ١٩٥٧ ، الجزء الرابع .

٤٩ - يوسف العشى ، مخطوطات دار الكتب الظاهرية ، التاريخ وملحقاته ، مطبوعات الجمع العلمى السورى بدمشق ١٩٤٧ ، ص ٣٠٦ .

٥٠ - ابن خلكان ، وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ، الجزء الثانى .

المضمار كان قسطنطين الافريقى الذى رحل من شمال افريقيا الى جنوب ايطاليا محملا بمؤلفات العرب والافريق ، وترجمها الى اللاتينية دون ذكر اصولها ، فاكسب شهرة اغتصبها من غيره وعند زمننا طويلا جهلها من عمالة الطب (٥١)

اعترض محادثنا :

لا تنس ان الامانة العلمية لم تكن من مميزات هذه العصور ولا من متطلبات التصنيف ، ولا أن الفضل لقسطنطين في بعث الطب في سائر جنوب ايطاليا وفي زرع بذرة نشرت ثمراتها الى سائر ايطاليا والى مونبيلي في فرنسا ، فانتجت الزاد الذى غذا النهضة الطبية الاوروبية ، والغريب ان عدم التفيد بذكر المراجع استغل استغلالا عكسيا ، فان الكثيرين من الكتاب دأبوا على اسناد اقوالهم الشخصية الى مشاهير الاسلاف لدعم نظرياتهم او للتعبئة بسعة ثقافتهم ، كما تحولون اليوم اسماء جحا او ابي نواس (ج . ب . ش) (G. B. Shaw) في تكاتم لاثارة ضحك مستمعيك .

اضفت :

ان هذا اللون الفردى من الانانية لا يكاد يحسب له حساب اذا قورن بما هو ادهى وأمر ، وهو نوع من الاعتداد الطائفى او العنصرى الذى يتخاطف لثمن الشهرة ليفقدوها صيت مواطنيه مهما كانت ثقافتهم ، فيحرف التاريخ بطرق علمية مزيفة . وقد اخلت هذه الظاهرة تبرز حديثا على شكل يشير الى حملة دعائية منظمة دخلتها حوافز نبئت من الحال السياسية الراهنة وهى شبيهة بتلك التى ادت منذ ثلاثين قرنا الى ابتكار رواية عمى فروع ، وقد استهدفت هذه الهجمات أخيرا الطب الاسلامى فادعى بعضهم ان المع صفحاته كانت من انتاج غير العرب .

علمنى الايام رد اية رواية لاتسندها القرائن والبراهين ، حتى اذا زعم راويها انه عاينها بنفسه . لقد كنت اعمل - منذ ثمان وثلاثين سنة - بقرية متاخمة للقناطر الخيرية بقرب القاهرة ، اتوجه اليها صباحا وأعود منها مساء ، وحدث أن منطاد « جراف زبلين » زار القاهرة خلال طوافه الاعلامى وهبط بمكان معد له بالصحراء لمدة ساعات معدودة ، وغداة هذا اليوم ذهبت الى القرية واجتمعت فيها كمادتى بالاعيان ، منهم العمدة وشيخ التجار ورئيس الكتبة وانصت في اعجاب لانفوقه الا تعجبنى وذهولى ، الى رواية المنطاد ، وقد اصيحت على السنتهم اسطورة ، ونحوها ان اهل القرية شاهدوا المنطاد وهو يحوم فوقهم ، ثم وهو يطوف على سطح النيل ، ويب من فوق القناطر لمتابعة رحلته النهرية ، واكدوا انهم راوه يقلع من فوق سطح النهر الى السماء ، ثم يهبط على اليابسة ليعود الى القاهرة على الطريق الزرامية ، فساورتنى عندئذ فكرة مقلقة ، وهى ان مثل هذه الشهادة من قبل اعيان القرية وسلطانها كانت في العصور المنصرمة تدوّن في السجلات الرسمية وتبلغ للسلطات المركزية وتدخل صلب التاريخ . اما ان الخيال الجماعى يصل الى هذا الصعيد من الابداع في الابتكار بعد وقوع الحادث بساعات ، فهذا ما يشفع لهردوت وابن خلكان وغيرهما اذ تلقوا نوادر حكيت بعد حدوثها بقرون

قلت :

أهى سذاجة منهم حقاً ؟ أم هل هناك دوافع أخرى تحفز الرواة الى افعال قصصهم ؟ لقد عرفنا حافزا منها وهو التشهير السياسى ، وآخر هو الرغبة في جذب اعجاب الجماهير ، ولكن هناك ما هو اخطر وهو الانانية وانتحال أقوال الغير للاعتداد بالنفس ، وبرز بطل في هذا

٥١ - قسطنطين الافريقى (١٠١٥ - ١٠٨٧ م) طبيب من قرطاجنة الم الماما تاما باللفات الشرقية . وطاف بمصر وسوريا والعراق والهند والصين ، واحاط فيها بعلومها ، ثم فرّ الى سائر غربا من تهمة السحر ، واتخذ بها حلا مرموقا بين الاساتذة والممارسين ، واصبح امين دوق ابوليا ، وانتهى بالرهينة في دير جبل كاسينو ، وبعد قسطنطين رالد الطب العربى في اوروبا ، فقد ترجم مؤلفات ابقراط وجالينوس والمجوس وغيرهم ، ويؤخذ عليه انه انتحل الفضل في وضع كتبه دون ذكر اللذين انتفع بسابق علمهم ، ونسبها لنفسه ، وكان مؤلفاته نفوذ دام طيلة من الزمن في اوروبا .

استطعنا سقل أزهى حضارة شاهدها العالم .
أطبق علينا سكون كثيف هنيهة ، ثم اشرق
وجهه عن ابتسامة فضول ، وبعد تردد قصير
تشجع فقال بسرعة وفي نفس واحد :

أراكم تمضون الليالى في دراسة ماضى مهنتنا
وتقفون عليها قدرا وفيرا من جهودكم ، هل لى
ان استفهكم الفائدة التى تتوقعونها منها ، وهى
اصبحت ضياع وقت ومشتغلة عقيدة بعد التقدم
الذى احرزه فننا في القرن الماضى - وقد قيل
ان عدد العلميين في خلال خمسين سنة مضت
فاق عددهم منذ بدء التاريخ ، لقد كان هدفنا
من قراءة المؤلفات القديمة البحث عن اصول
العلم ، لاعتقادنا انه اوتى اسلافنا كاملا ثم تناقص ،
اما انتم فما هو عذرکم في نفى غبار المكتبات ؟
افيدونى ، افادكم الله ، هل تجدون في التاريخ
متعة مرضية مردها العود الى طفولتكم للتهرب
من اعباء سنيكم الرشيدة ؟ ام هى اتاعة ذهنية
تبهرون بها غيركم ؟ او اعتداد بالماضى لتعويض
فراغ الحاضر كشأن (اولاد الذوات) الذين لا
مفخرة لهم الا في ذكر اجدادهم ؟ ما هى حقكم
في جعلها علما مستقلا ذا نظم ومناهج ومؤلفات
ومؤتمرات خاصة ؟ هل تتوقعون العثور على
معلومات جديدة ، ام تبثفون منها التعالى على
الاسلاف ؟

تعجبت من طول هذه المداعاة وشهدتها وقلت :
أيها الاستاذ الجليل حاشى ان اهزا بما وصلت
اليه من المعرفة واتعالي عليكم ، ليس دور المؤرخ
الحكم على صواب النظريات العلمية او خطئها ،
وحسبه ان يضعها بين ما سبقها وما لحق بها ،
ليحدد دورها في تكوين الفكر البشرى ، ولتعرف
على ماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقوط
على ماضيه وبالتالي على نفسه كما نصحه سقراط
عندما قال لاحد مرديه : « اعرف نفسك » .

لاحرج عليكم ان كنتم اقمتم
نظريات اخطاها الزمن ، وما النظريات سوى
محاولات ، لا معدى من افتراضها ، لضم حصيلة
المعلومات المجمعة في صورة موحدة ، على أن يقام
البرهان لها او ضدها بمحك الاختبار ، أما

قاطعنى صديقى :

ان لهذا النوع من التاريخ الملتزم ، او الموجه -
على نمط الادب الملتزم والوجه - دوافع قوية
معروفة ، ولكن ما بالك في انكار بعض العرب -
وهم عرب اما بحكم اصلهم او بحكم دينهم او
لفتهم او حضارتهم او بيئتهم - امثال ابن
سينا والرازى ومحاولتهم النيل من الطب
الاسلامى .

قال محاورنا وقد ازدادت عمامته وضوحا
وبهاء :

لهم ذريعة يتحججون بها في نكران مآثر الطب
الاسلامى ، وهى ان هذا الطب لم يكن اسلاميا
اذا عنى بهذه التسمية اننا ، كلنا ، كنا ندين
بالاسلام ، ولم يكن عربيا اذا قصد بهذا اننا
كلنا كنا من ابناء شبه جزيرة العرب ، وما اوهى
هذه الحجة فان ازدهار العلوم والفنون خارج
شبه جزيرة العرب وعلى ايد غير عربية في صدر
الاسلام لم يحدث الا بفضل هذا الدين الالهى
الذى ابر الكفادات العقيمة وكشف العيون
المطموسة وجمع في ارضه الطبية وتحت رعايته
المتنورة ورود كل الاجناس وزهور كل الاديان ،
لما فيه من السماح الذى حرر البشر من الحبال
الزلية التى كبلت الفكر من قبله . الم بامر
الامبراطور قسطنطين بقصر دراسة مؤلفات
ارسطو على ابوابها الاولى وتحريم ما يلي (الصور
البلاغية) ؟ الم نهزب من الاسكندرية ومن انينا
لتضييق الخناق علينا ؟ ثم الم يهـى لنا بنو امية
ومن بعدهم العباسيون الجو اللائم للانتاج ؟ هل
فرق الخلفاء بين اطباهم المسلمين والنصارى
واليهود والمجوس والصابئة ، وقد سمح النبى
عليه الصلاة والسلام باستشارة الاطباء ولو من
غير المسلمين ، اذ يروى انه لما مرض سعد بن
ابى وقاص في حجة الوداع عاده النبى وقال له
« انى لارجو ان يشفيك الله حتى يضر بك قوم
وينتفع آخرون » ، ثم قال للحارث بن كلدة «
عالج سعدا مما به » والحارث على غير دين
الاسلام ، ان هؤلاء المضللين المغالطين يتناسون
حقيقة اكيدة وهى اننا ، لولا الاسلام ، ما

والطب ، شأنه شأن سائر العلوم المعتمدة على الخبرة ، حرى بأن يتخذ من هذا الحديث الشريف شعاعا ونبراسا .

قال :

وما الطب في عرفك ؟

— ان الطب ملتقى يتقابل عنده انسانان كل منهما نعمة عصره ، وهما الطبيب والعليل ، وقد خضعت العلاقات التى ربطت بينهما لموضع كل منهما من القوى الدينية والاجتماعية والاقتصادية المعاصرة له ، وتاريخ هذه العلاقات هو تاريخ الطب ، واتنا عندما نتحدث عن العليل نعتيه على شكله الفردى والجماعى ، وفي كلا الحالتين نتج معرفة ماضيه استقرار مستقبله والتخطيط له ، اذا وضعت احداثه الماضية موضع الاحداثيات الرياضية التى تجيز معرفة بعضها التكهن بالمجهول منها ، ورسم مخطط بياني كامل لها .

اما حرمان الطالب من ادراك حفظ النظريات المتقلب ، فانه لا يخفى على احد ما في مثل هذا التصرف من الاجحاف بحقه وبحق العلم ، اذ ان تلقين العلم على أنه حقيقة ثابتة يجمد الذهن ويغلق ابواب التقدم .

واذا انتقلنا من الفرد الى الجماعة فان الحاجة الى الخبرات المكتنزة أمس ، والزم ، وبخاصة حين نستهدف ازالة مرض متوطن او الوقاية من وباء او التكهن بسيره .

قال محادنا وقد تموجت ملامحه واستقرت في شكل ضابط روسى :

لو ان قائد جيوشنا الكونت الكسى اندريفتش اركشيفيف Alexei Andreivitch Arakhtchejev وزير دفاع القصر اسكندر لمس هذه الحقيقة عند ظهور الكوليرا على حدود روسيا والهند ، لتجنب القول : « انه لايسر للجمال ان تنفذ من سم الخياط مسن ان تخترق الكوليرا صفونا » وجنب بلاده هذا الوباء ؟ ولو ان مولاي القصر نقولا ادركها لتربث قبل ان يدفع بجيوشه من بلاده الموبوءة نحو اوربا لاحقاد الثورات المتدعلة بها ، ورحم مئات الالاف من موت اليم ، مس

فالتدبا ففى انها تكون قاعدة لفروض جديدة نستحث الباحث الى ابتداع مزيد من التجارب للبرهان عليها ، فاذا ظهرت المتناقضات وجب اهمالها وتشييد بناء جديد يوفق بين كل المعطيات ، وهكذا تترحلقة لا تنطبق الا بالوصول الى الحقيقة ، اذا قدر للانسان يوما ان يعثر عليها .

وهنا اعترضنى صديقى وقال : ومع ذلك فك من نظرية مجانبة للحقيقة ادت الى كشوف جديدة وفامت بخدمات جليلة . ان حضارتنا وكل انجارتنا قد بنتها فروض ادركنا اليوم ادراك اليقين بطلانها ، وقد ارغمنا على اهمالها التقدم ذاته الذى هم خلفته وما اشك في ان اهر نظراتنا التى تنباه بها ، سرغمنا ما ستخلفه من التقدم على وضعها في رف مهملات التاريخ ، وقد محونا من اذهاننا حتى تلك التاملات التى ارسخنا عليها تصورنا لاركان الكون ، فقد اجرتنا نظرية الكم quantum التى تقسم شتى مظاهر الطاقة الى اقدار محددة لا تقبل التجربة ، الى استبدال صورة جديدة بتلك التى كانت ترسم الكون على شكل متصل قابل للتقسيم لا نهاية له، وشئت الفينوياء الحديثة الذرة - التى عددها غير قابلة للتقسمة او للتحويل وبيننا عليها الكيمياء التقليدية ، كما اتاحت تحويل المعادن الذى لم يكن بأذهاننا الى قوله سبيل في ظل النظريات القديمة ، وانكر العلم الحديث وجود الجوهر الذى سماه الفيزيائيون (اثير) ، وهو فؤام ميكانيكا الامواج التى وصلت بعلوم الضوء والاشعاع الى ما وصلت اليه ، فبر موقفه السابق بالتصریح بان الموجات المزعومة انما كانت انسب تصوير للمعادلات الحسابية التى تحكم اغلب خواص الطاقة دون غيرها .

ثم ليس الغرض من جهودنا الوقوف على معلومات جديدة وان كنا نجد احيانا في كنف الماضي افكارا تبدو طريفة لانها وقعت فترة في طي النسيان .

اما اذا كنا اسمينا هرايتنا (تاريخ الاخطاء) فانا لم نطلق عليها هذه التسمية لنسخر منها وانما لتأكيد قيمتها التعليمية ، فقد قال النبی ، عليه الصلاة والسلام : « السعيد من اعطف بغيره »

قال صديقي ساخراً :

لم تنقص هذه العجاسة المستعمرين الذين تغلبوا على قاطنى امريكا الأصليين بتوزيع ثياب مرضاهم المصابين بالجدرى عليهم ، فاهلكوهم بسلام افتك من الرماح والمدافع .

صمتنا هنيئة غائصين في أفكارنا ثم رفع محادثنا السكون الذى خيم على الغرفة المعبأة بالدخان :

يا بنى من أهل ننى ، انكم تغفون موقفا « بطيب فيه النظر الى الغد كما يطيب فيه النظر الى الامس ، فلا يفرد فيه الفخر بالأبناء دون الأمل فى الأبناء (٥٥) » انى أشيد بجولاتكم فى ماضى أشعل شعلة ضئيلة حارتموها الى نور متلاين وهاج ، واتنى بوفالكم لأجالي من الاطباء تناقوا معنا كنتم عليه أقدر منهم ، الا انه اذا خفت ناحية منه ، تشاقلت بواجبه الأخرى ، ان المرض ان يزول وزن ينهى ولن يغلب ، وانما كالمعدو الماهر ، ينتقل من حصن الى آخر ، اذا زفقتوه فى حجر ، شن عليكم هجماته من حجر آخر ، فان كنتم تغلبتم على الأمراض المعديّة التي كانت تغتلك بنا ، فقد خلقت لكم أمراض الشيخوخة والسرطان مشاكل علاجية واجتماعية أخطر شأنا وأبعد حلا . لقد كهلت قطان أكثر البلاد حضارة ، وحملت الدول أعباء لن تقدر عليها في المستقبل ، فعليكم الآن ، فضلا عن المرض ، دراسة الانسان بأكمله على أنه جزء من بيئته ، فقد قال فرشوف ان انتشار الأوبئة مظهر من مظاهر عدم التوافق الاجتماعي والثقافي وخلل في توازنها . وهو الذى افصح برأيه بان الطب علم اجتماعي ولن يتم الا بالتغلب على عناصر ثقافية سلبية طالا آخرت المشروعات الصحية ، لا تنسوا المعارضات الشديدة من قبل

بينهم قائدان من كبار قواده ، المارشال دييتش والأمير قسطنطين اللذان ، بسبب إصابتهما اطلق الجيش على الكوليرا (مرض المارشالات) (٥٦) .

طمس بعينيه وكأنه استعراض شريط ذكرياته : « لقد حولت الأمراض مجرى التاريخ بدفع أقوى من احكام المشرعين وبطش الإباطرة ، وهذا ما يجب درجه ليس في مناهج كليات الطب فحسب ، وانما في دراسات كليات الاقتصاد والكليات الحربية ، لقد شاهدت بعيني هزيمة (سنحريب) حلك آشور في القرن الثامن ق م . عندما انقضت علينا الفئران ونحن معسكرون على منافذ مصر ، وقرضت الجعب والأقواس وحمايل الدروع فولينا الأديار وسقط منا الكثيرون (٥٧ د) ، وصاحبت جند (سبارتا) عندما فككتنا ، رغم أنوفنا ، حصار أتيننا خوفا من العدوى بالطاعون الذى فتك بها (٥٨) ، وقد أهلك الأسقربوط الأساطيل وحال دون كشف القارات المجهولة قرونا عديدة ، وفشل أول مشروع فتح قناة باناما بسبب نفثي الحمى بين العاملين به ، وفكتك الالتهابات المعوية بجيشوش الحلفاء في جاليبولي إبان الحرب العالمية الأولى ، وكنت أجهل وأنا أعادو جورج الثالث ملك إنجلترا ، ان شدوده السياسي ، وقيل جنونه ، الذى أدى الى ضياع مستعمراته واستقلال الولايات المتحدة ، نتج عن (كروموزوم) مرضى ورثه من آباءه بسبب ما تطلقون عليه اليوم اسم (بورفيريا) Porphria (٥٩) ولو أن الملوك والساسة هبوا نكته من الحاسة التاريخية لأحجموا عن الزواج من الأقارب وحالوا بهذا دون انحلال سلالاتهم وضياع امبراطورياتهم وهو أمر غير معالم العالم وأسهم ، دون شك ، في دفع العالم نحو الديمقراطية .

٥٣ - Winkle, St., 1969, Die gelben Hefte, 17, p. 868 : Die Cholera mit ihren vielfältigen kultur-historischen Wechselbeziehungen.

٥٣ - تاريخ توسيديد : ٢ ، ٥٧ .

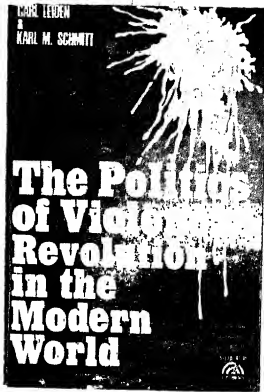
٥٤ - Macalpine, I., Hunter, R., 1968, Porphria, a royal malady.

٥٥ - عباس محمود العقاد ، اثر العرب في الحضارة الأوروبية ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٥ ، ص ٧ .

اشعاع كاربون ١٤ ، وما الى هذه الطرائق التي ما يبرح الانسان يتكبرها ، على الا تنسوا العنصر البشرى فيها ، فان العلم اذا فصل عن الادب امسى آليا غاشيا ، كما أن الادب اذا سحب منه قوامه العلمي كان دوى طيل أجوف .. لا تنقضي سنة واحدة دون اعادة فتح ملفات قضايا كان يحسب امرها منهيها .. انها ه راية ، اذا استخدمت استخداما نفعيا ، لارساء قواعد تنطلقون منها الى مستقبل أفضل ، واذا وضعت التذكر في خدمة الآمال البشرية ، انها ه راية جديرة بكل احترام وبكامل العناية ، ... انها دراسة لا نهاية لها ..

وما ان تلفظ بهذه الكلمات الأخيرة حتى سمعنا دوى زجاج ينكسر ، ولفحتنا ريح هبت فجأة من الترافد ، وغمرتنا أوراق متطايرة ، واذا بعيني تنفتح على سحب ذائبة ، حاملة معها وجهها محبوبا ، مخلفة وراءها ابتسامة عطف ، ابتسامة بدون وجه ، كالوجات التي سحب من تحتها الغريبيون قوامها الاثيرى .

اصحاب الاملاك على مشاريع صرف الفضلات ومن قبل اصحاب الصناعات على اجراءات منع تلوث الهواء والمياه لانها تعارض مع حقوق الملكية الخاصة ، وقد اصبحت هذه المشاكل على رأس قائمة المسائل التي تستوجب حلولاً جذرية . فاذا اردتم الانعاط بالماضي وجب عليكم التذرع بقدر كبير من الصبر والمثابرة . لقد أصبح البحث عن تاريخنا عملاً معقداً جصلاً من كل متحصف مهمد بحوث يحوى طبقاً من النحف وأطباقاً من المختبرات ، وتعددت وسائل البحث واقتنست لها كل الطرائق المستحدثة فضلاً عن الفنون المعهودة ، انكم ان تكتفوا بالتصوير الشمسي بل عليكم اضافة الاشعاعات السينية وتحث الحمراء وفوق البنفسجية . لا يكفي ان تمرقوا انواع الاخشاب بل عليكم مقابلة ساعة خطوط نموها بجداول معروفة dendrochronology وعليكم تقويم المعادن النادرة في الخزف والزجاج لمصرقة مصادرها ، وتحديد المجاور المغنطية في الافران التي (طبخت) فيها لمقارنتها بانحرافات محور الارض المغنطى على مر القرون ، وقياس



عَرَضُ الْكُتُبِ

سياسات

العنف أو الثورة

في عالمنا المعاصر

عرض وتحليل : دكتور اسماعيل صبرى مقلد

السياسية وأن كان لا يدعى لنفسه أنه يصدد تطوير نظرية يمكن من خلالها تحليل هذه الظاهرة تحليلاً نهائياً وشاملاً ، إذ أن ذلك كما يقول المؤلفان ليس في مقدورهما ، ولكنه بدلاً من ذلك يقدم عرضاً مختصراً ومركزاً للتحليلات النظرية التي كتبت عن أسباب هذه الظاهرة وعوامل نموها ، وإلى جانب ذلك يعرض لعدد من الثورات التي حدثت في منطقتي الشرق الأوسط وأمريكا اللاتينية على أساس من الدراسة المقارنة .

ومنذ البداية يحاول المؤلفان أن يضعوا تعريفاً مقبولاً لظاهرة الثورة ، على الرغم من أنهما اقترعا بصعوبة التوصل إلى مثل هذا التعريف ، نظراً لتفاوت الاتجاهات من هذه الظاهرة . فبينما ينظر البعض إلى الثورة على أنها تغيير غير شرعي لنظام الحكم ، يعتقد البعض الآخر أن مفهوم الثورة

من أهم الظواهر السياسية التي تميز عالمنا المعاصر انبثاق الثورات على نطاق وبمعدلات فاقت كل تصور . وطبيعي أن هذه الثورات تتميز من حيث دوافعها ، وملابساتها ، وبيئاتها ، والأطر التاريخية الذي يحيط بكل واحدة منها ، وكذلك من حيث التراكيب الاجتماعية والسياسية والنفسية والأيديولوجية للزعامات التي تهيم عليها وتقسود ناصيتها ، فضلاً عن الاختلاف في الأهداف والغايات التي تحاول كل ثورة بلوغها . ومن هنا ظهر إلى حيز الوجود الكثير من التحليلات التي تحاول التعمق في دراسة هذه الظاهرة من مختلف أبعادها وجوانبها .

والكتاب الذي نحن بصدد عرضه هو أحد هذه الدراسات المتخصصة في موضوع الثورة . وهو يحاول تشريح ظاهرة الثورة في المجتمعات

في تغيير الترتيبات القائمة للسلطة السياسية ، والكيفية التي تشغل بها المراكز والادوار داخل الهيكل السياسي العام ، وهي - مثل التسويع السابق - حين تقوم بهذا التغيير لا تعتمد الى تغيير هذا الهيكل على اى نحو جذري . والثورات ضد السلطة الاستعمارية او الثورات التي تستهدف احلال بعض الانظمة الاوتوقراطية بأنظمة اكثر ديمقراطية هي من بين النماذج البارزة لهذا النوع من الثورات . واخيرا يبقى التسويع الثالث من الثورات وهي التي تحدث لا بسبب تغيير الادوار الشخصية ، او ترتيبات السلطة السياسية ، وانما لتغيير المجتمع نفسه ، ومن هذا النوع : الثورات الشيوعية والثورات التي تطالب بتحديد الملكية .. الخ .

ويعرف **ديل يود** الثورة الحقيقية بأنها هي التي تحدث تغييرا جوهريا في الاتجاهات والقيم الاجتماعية التي يرتبط بوجودها استمرار المؤسسات التي يتركز عليها النظام التقليدي .

وهناك تعريفات اخرى كثيرة يوردها المؤلفان لكتساب ومحللين سياسيين مثل **رئس هوبس** ، **وجود فري التون**، و**ويليام ستوكس**، وهي لا تخرج في مضمونها عن التعريفات السابقة .

وينتهي المؤلفان الى القول بان التعريف الذي يقبلانه للثورة لا يعتبر جديدا بالمقاييس السابقة ولذا فانهما يخلصان الى ان تعريف **بيتر كالفرت**، للثورات بأنها «التدخل بالقوة اما لتغيير الحكومات القائمة او تغيير المؤسسات التي يستند عليها وجود هذه الحكومات» ، يعتبر تعريفا مقبولا وكافيا من وجهة نظرهما .

وفي فصل اخر يتحدث المؤلفان عن العنف كأحد جوانب الثورة فيقولان ان كثيرا من الثورات تقتصر باستخدام العنف ، ويرجع ذلك الى كون ان التغييرات التي تحدث تتم بوسائل غير قانونية ، وفي هذه الحالات يبدو العنف ضروريا لمواجهة المقاومة التي تظهرها الحكومات التي يستهدفها التغيير الثوري .

والعنف كأحد ادوات القوة السياسية يمكن

لا ينصرف الا الى التغييرات الاجتماعية العميقة الجذور ، والتي تجد تعبيرا لها في اجراء تحويرات في الهيكل السياسي العام للمجتمع ، وحياتنا ما تؤدي هذه التحويرات في النهاية الى بلورة ايدولوجية معينة ، أو رفع شعارات معينة ، ولكن الثورة تبقى بعد ذلك كله عملية تغيير اجتماعي في الاساس .

وقبل ان يختار المؤلفان تعريفا مقبولا لهما ، يستعرضان نماذج مختلفة من التعريفات التي قيلت في هذا الشأن . **فسيجموند نيومان** و**هانا أوبلنت** ينظران الى التغيير الاجتماعي على أنه ركيزة أساسية من ركائز الثورات الحديثة . وفي رأى نيومان أن الثورة هي بمثابة تغيير جذري وشامل ، ليس فقط في نمط التنظيم السياسي القائم ، وانما في الهيكل الاجتماعي ، وفي نموذج الملكية الاقتصادية المسيطر . وهو بذلك لا يركز على معيار الحرية كأساس تركز عليه الثورة .

ويعرف **شارلز جونسون** الثورة بأنها « قبول العنف كأداة لا ممدى عنها في أحداث التغيير المطلوب » ، ويعرفها **هيفرين** بأنها « وسيلة غير قانونية لاخلال حكومة باخرى » اما **فليكس جروس** فهو يميز بين شكلين من أشكال التغيير بالقوة في نظم الحكم : الاول وهو عبارة عن نقل السلطة السياسية من مجموعة حاكمة الى اخرى ، وهذا يشكل انقلابا ، والشكل الثاني هو اجراء تغييرات اجتماعية جذرية بواسطة القوى التي تنبثق من أسفل هذا النظام ، وهذا ما يمكن تسميته بالثورة الاجتماعية. وفي رأى **جروس** ان الثورات السياسية تكون في بعض الاحيان ثورات اجتماعية . اما الثورات الاجتماعية فهي دائما ثورات سياسية .

اما **جيمس روزينو** فهو يميز بين ثلاثة انواع من الثورات : الثورات التي تظهر بسبب صراعات شخصية حول التوزيع القائم للادوار داخل النظام السياسي ، وهذه الثورات تقتنع باحداث تغيير في هذه الحدود ولا تعتمد الى احداث تغييرات اساسية في هيكل المجتمع . وامريكا اللاتينية هي أبرز الامثلة لهذا النوع من الثورات . ثم هناك النوع الثاني من الثورات التي تحدث بسبب الرغبة

حدث ثورة اجتماعية ، وإنما تتركز جهود الثائمين بالانقلابات على محاولة اضافة طابع من الشرعية على عملية استيلائهم على السلطة ، كما قد يلجئون الى استخدام اساليب الترويج للدعائي وترديد ادعاءات الثورية، وافتعال بعض الشعارات او اجراء بعض التغييرات السياسية الشكلية ، ويكون الهدف من وراء ذلك كله هو دعم وجودهم في مراكز السلطة التي استولوا عليها .

أما الثورات فهي التي تعتمد قيامها واستمرارها ومقدورها على تحقيق غايتها السياسية والاجتماعية بمدى التأييد الذي تمنحه الجماهير لها ، وبدون هذا التأييد الجماهيري ، تفقد الثورة أهم ركائزها .

ونحن نقبل هذا المعيار للفرقة بين الثورة والانقلاب ، ففي رأينا ان الذي يميز هاتين الظاهرتين عن بعضهما هو عمق التحول الاجتماعي الذي تستهدفه عملية التغيير في مراكز السلطة ، وكذلك طبيعة الاطوار الايدولوجي الذي ينتم التغيير في داخله . فاذا كان التحول عميقا ، وكانت الايدولوجية التي تحكمه ذات ابعاد ومضامين تستجيب للاحتياجات العامة للتغيير كما تعبر عنها الغالبية العظمى في المجتمع ، أمكننا ان نسمي ذلك ثورة . أما اذا كان التغيير شكليا ، وكان نقل السلطة يتم اساسا لحساب فئة طامعة في الحكم ، او كانت الايدولوجية التي يروج لها فارغة من اى محتوى اجتماعي حقيقي ، فان هذا الوضع لا يمكن وصفه الا انه مجرد انقلاب لا اكثر .

وبعد هذا التمييز بين موضوعي الثورة والانقلاب ، يحاول المؤلفان ان يقدموا تحليلا لاسباب الثورات وكذا الظروف البيئات التي تنشأ فيها . وهما يؤكدان في بداية تحليلهما ان الثورات لا تظهر بطريقة عفوية ، وإنما ينبثق من صميم الاستجابات وردود الفعل الانسانية تجاه الاوضاع المتغيرة للبيئة بمفهومها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي .. الخ . ولا تقتصر ابعاد البيئات التي نحدث فيها الثورات على النواحي الداخلية بل تمتد الى الظروف الدولية التي تؤثر على نحو او آخر في تطور هذه الظواهر الثورية .

ان ينبثق من أحد المصادر التالية : فهو قد ينشأ لاسباب ذاتية او تلقائية بولدها تيار الأحداث التي تحيط بعملية التغيير ، كما قد ينشأ العنف نتيجة تقوض الاجهزة التي تقوم على تنفيذ القانون وفرضه ، فانهيارها يعنى اطلاق تيار العنف دون ضوابط تردعه او تستطيع تجميده وإيقافه . وفي حالات اخرى يكون العنف نتيجة تدبير سابق . بمعنى انه يشكل الاداة الرئيسية التي يركس عليها أحداث التغيير المطلوب .

ويقترن بتنوع مصادر العنف اختلاف مآلات في كثافة هذا العنف ، ومدى استمراره ، والكيفية التي يستخدم بها ، وكل هذه أمور تنتج أساسا بسبب الاختلاف في التجارب التاريخية وفي مستويات النمو السياسي والاقتصادي والثقافي للبيئات التي يحدث فيها هذا العنف .

وفي هذه النقطة ينتقل المؤلفان الى التمييز بين الانقلاب Coup D'Etat ، والثورة Revolution فيالنسبة للانقلاب هو عملية اخلال لمجموعة حاكمة بمجموعة أخرى ، ويتم ذلك اما بالاستخدام الفعلي للعنف او التهديد باستخدامه ، وغالبا ما يتم هذا بشكل غير متوقع اطلاقا . ومن امثلة الانقلابات غير العنيفة ، الانقلابات العسكرية في أمريكا اللاتينية، والانقلاب التركي في عام ١٩٦٠ ، والانقلاب ايوب خان في الباكستان عام ١٩٥٨ ، والانقلاب العسكري الذي حدث في غانا في عام ١٩٦٦ .. الخ . اما عن الانقلابات العنيفة فمن امثلتها : انقلاب السلال في اليمن في عام ١٩٦٢ ، والانقلابات التي حدثت في العراق في عامي ١٩٥٨ ، ١٩٦٣ ، والانقلاب الذي حدث في نيجيريا في عام ١٩٦٦ . وهناك انقلابات تتم بطريقة غير عنيفة ، ولكن استخدام العنف يظهر في مرحلة لاحقة على وقوعها ، مثلما حدث بعد انقلاب موسوليني في إيطاليا عام ١٩٢٢ ، وانقلاب اتاتورك في تركيا عام ١٩٢٣ ، وانقلاب شيانج كاي شيك في الصين عام ١٩٢٧ ، وانقلاب اندونيسيا عام ١٩٦٥ .

والانقلاب هو الاستيلاء على مراكز السلطة السياسية في الدولة وادوات القسر التي تتركز عليها ، وليس ضروريا ان يؤدي الانقلاب الى

برنتون ، وجيمس دافيز ، واثر لويس الذي يقول ان قيام فئات اجتماعية واقتصادية جديدة ، لا سيما في الدول حديثة العهد بالاستقلال ، والتغير الذي يحدث في الأنماط التقليدية للدخل ، وعدم توازن النمو الاقتصادي ، والتفاوت في توزيع الثروة ، كل هذا يؤدي الى القلاقل والثورات . وباختصار يمكن القول بان كل هؤلاء الكتاب والمحللين يتفقون في أن اتجاه الجماهير من واقعها الاقتصادي وظروف حياتها المادية ، هو من أهم العوامل التي تقع بسببها الثورات . والمصدر الآخر للثورة يكمن في النزاعات والصراعات السياسية الداخلية التي كثيرا ما تظهر بسبب انفصال النظام السياسي عن قاعدته الاجتماعية المتغيرة . وفي حالات أخرى تحدث الثورة بسبب ضعف النظام السياسي وعدم قدرته على مواجهة تحديات المشاكل التي تظهر في الدولة . ويكون هذا الضعف من الحوافز القوية التي تدفع الى محاولة تغيير هذا النظام والاستيلاء على السلطة السياسية .

وفي مكان آخر يتحدث المؤلفان عن مراحل الثورة وهما يشاركان **جودفري التون** اعتقاده بأنه لا يمكن تحديد نقطة البدء في نمو أي ثورة من الثورات ، لأن للثورات جذورا تمتد الى الماضي الذي قد يصبح من المتعذر التعرف على اطاره الزمني الحقيقي . ونفس هذا الرأي اكده **كزين برنتون** الذي ذهب بالأمر الى حد أن قال « ان المراحل المبديّة للثورة لا يمكن تحديدها حتى بواسطة الثوار أنفسهم » ، على أنه في حالات كثيرة تكون البداية المعروفة للثورة من الثورات هي وقوع انقلاب ، ثم يتبع ذلك تطور هذا الانقلاب الى ثورة اجتماعية . وفي حالات أخرى تجيء الثورة نتيجة حدوث بعض الاضطرابات العنيفة ومنها تبرز الزعامات التي تقود هذه الثورات ، ومن أمثلة ذلك : الثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ ، وثورة بوليفيا في عام ١٩٥٢ .

واذا تجاوزنا هذه المرحلة المبديّة للثورة الى المرحلة التي تليها ، فانها المرحلة التي يطلق عليها المؤلفان « مرحلة العنف الثوري » ، إذ أن حدوث الثورة يستتبعه تدمير النظام القديم ، واستبعاد المجموعة الحاكمة التي كانت تقوده وتوجهه :

وبالنسبة لاسباب الثورات فان حصرها كما يقول المؤلفان عملية صعبة ، نظرا للتعقيد الشديد الذي تصف به ظاهرة الثورة ، وان كان هناك بعض الدارسين ممن حاولوا أن يحددوا هذه الاسباب ، فمنهم مثلا من يميز بين العوامل البعيدة المدى التي تزيد من درجة السخط وعدم الاستجابة للأوضاع القائمة ، والعوامل المباشرة اي التي تعجل باحداث هذا التغير . او بمعنى آخر هناك اسباب اساسية واسباب ثانوية . ويحيى فسي مقدمة هذه الاسباب الاساسية - كما يقول شارلز جونسون - اختلال توازن النظام الاجتماعي بشكل حاد مع عدم اتخاذ اجراءات تصحيح هذا الاختلال او تخفيف من حدته ، وبذا يصبح استمراره أمرا متعذرا ، ومن هنا تظهر الثورة ، كأداة لاستبدال هذا النظام بأخر أكثر توازنا وأكثر استجابة وارضاء للاحتياجات الاجتماعية المتغيرة . اما الاسباب الثانوية فهي الملابس التي تسرع بوقوع الثورة واصدق ما يمكن ان يقال عنها هي انها عوامل تفجير .

ونفس هذه التفرقة يقرها **هاري إيكستين** الذي قسم اسباب الثورة الى نوعين : الاسباب الاساسية او الحقيقية التي تخلق ارادة التغيير وتبرز الحاجة الملحة اليه ، والاسباب التي تؤدي الى نشوب الثورة نحت تأثير ظرف من الظروف .

وبوجه عام يحاول المؤلفان تحليل اسباب الثورات فيما يلي : هناك أولا السيطرة الأجنبية ، سواء اكانت سياسية ام اقتصادية ، فهي تؤدي الى تغذية الاحساس بالنقص وخلق التصميم على ضرورة إنهاء هذه الرابطة غير المتكافئة التي تقوم على أساس الاستغلال غير العادل لدولة من الدول . ومن امثلة ذلك معظم الثورات المعادية للاستعمار التي حدثت في آسيا وأفريقيا ، أو الثورات التي حدثت ضد التسلط الشيوعي في المجر وبولندا عام ١٩٥٦ . اما المصدر الثاني فهو الظروف الاقتصادية وهي الموضوع الذي تركّز حوله تحليلات كارل ماركس الذي ربط الثورة الاجتماعية بالعوامل المادية والاقتصادية . وكذلك هناك عدد من المفكرين الذين يعللون أهمية هذا العامل في تغذية الثورات ومنهم **الكسيس وتوكفيل وجودفري التون ، وكريسن**

وهناك مفكر آخر مثل **أريك هوفر** الذي أمكنه أن يحصر خصائص القيادة الثورية في حوالي اثنتي عشرة خصلة ، وإن كان قد اعتبر أربعة منها خصالاً أساسية وهي : (١) الجراءة التي تصل إلى حد النهور ، (٢) القدرة على اجتذاب واستقطاب ولاء مجموعة من الأفراد المتحمسين ، (٣) القدرة على توحيد الانبعاث وضم الصفوف وراء هذا القيادات ، (٤) التعصب في الاعتقاد بأنها - أي هذه القيادات - هي وحدها التي تملك الحقيقة وأنه ليست هناك حقيقة أخرى بجانبها .

ومن بين الصفات الأخرى التي حددها **هوفر** للقائد الثوري : الإرادة الحديدية ، والاعتقاد بأنه الإنسان الذي اختارته الأقدار لهذه المهمة الثورية ، وجاذبيه الشخصي Charisma التي يمكنه من فرض الطاعة العمياء على تابعيه ، والقدرة على تفهم واستيعاب الطبيعة الإنسانية . ويستبعد هوفر من هذه الصفات القيادية : الذكاء الخارق ، والأصالة ، ونبل الشخصية ، وهو يرى أنها ليست مقومات ضرورية للقيادات الثورية ، لأن هذه الصفات تنضال وتنفقد تأثيرها بجانب صفات أخرى : مثل الصلف ، والنزعة المتمردة على العالم القائم ، والاستهانة بأراء الآخرين أو حتى احتقارها ، وهزل وموسوليني يعطيان مثلاً واضحاً على ذلك .

أما المؤلفان فهما يخلصان من ذلك كله إلى القول بأن هناك عدة خصائص تجمع بين القادة الثوريين ، ومنها أن هؤلاء القادة يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم وليس ضرورياً أن يكونوا متقنين Intellectuals كما يجب أن يكونوا قادرين على خلق أيديولوجية تغير عن أفكارهم وتترجم سخطهم على الواقع الذي يسمعون إلى استبداله .

وحول خصائص التابعين ، يقول المؤلفان ، إن الثورات الاجتماعية تتميز بعدموجود فسواق أساسية في صفات القادة والتابعين ، بعكس الحال مع الانقلابات التي تظهر فيها هذه الفسواق والاختلافات فالثورة الاجتماعية تجيء تعبيراً عن أوضاع معينة تنفعل بها القادة والتابعون على حد سواء ، بعكس الانقلابات التي تجيء تعبيراً عن أوضاع تشعر بها أقلية مغامرة ، ومن ثم يكون هناك مجال لظهور اختلافات في هذه الخصائص والصفات .

وبجانب هذه الملاحظة التي يبديها المؤلفان حول خصائص التابعين في كل من حالي الثورة

وهذه المجموعة لا يستسلم بسهولة للثورة ، وإنما تلجأ إلى أسلوب المقاومة باستخدام العنف المضاد ، وهذه المواجهة التي يبديها القديم إزاء الجديد هي التي تحل على هذه المرحلة طابع العنف . وفي هذه المرحلة التالية على وقوع الثورة مباشرة تحدث أشياء أخرى كثيرة منها تدمير الولاءات والارتباطات الأيديولوجية والسياسية شعماً الذي تغير ، واستبدالها بولاءات سياسية وایدیولوجیة جدیدة ، كذلك يتم الترويج لقيم معينة مضادة لقيم النظام المنهار ، ووضع دستور جديد يكون بمثابة وعد بالتغييرات الكبرى التي ستفعلها الثورة .

وعلى العموم فإن هذه المرحلة هي مرحلة اختلال عنيف بين ما تحاول الثورة القضاء عليه ، وبين ما تحاول أن تستحدثه وتدفع به إلى الوجود ، أو بمعنى آخر ، فإن طبيعة هذه المرحلة هي أنها عملية هدم وبناء ، هدم للقديم وبناء للجدید .

وتعقب ذلك مرحلة أخرى ، هي مرحلة ما بعد استقرار الثورة وتخلصها من كل مراكز المقاومة القديم ، وهذه المرحلة تتركز في محاولة تثبيت كيان الثورة ، وإيديولوجيتها ، وقيمتها ، ومؤسستها ، وتفسير الاستقرار الضروري لأحداث التغييرات التي يسببها قامت الثورة .

ثم ينتقل المؤلفان بعد ذلك إلى مناقشة نقطة حيوية أخرى تتعلق بخصائص القادة الثوريين ، وكذلك خصائص التابعين الذين ينتظمهم إطار الثورة . وهما يطرحان تساؤلاً مبدئياً عما إذا كان هناك حقيقة ما يمكن أن نسميه بالنموذج الثوري في القيادات . وللإجابة على هذا التساؤل بلجان أولاً إلى استعراض بعض مما كتب في هذا الخصوص . **فكرين برنتون** مثلاً يقول إن هناك بعضاً من الشوار الذين لا يختلف سلوكهم عن سلوك المجرمين في المجتمعات المستقرة ، وإن لم يكن هذا النموذج هو المسيطر بالضرورة على سلوك القيادات الثورية . وتستند نظرية **فكرين برنتون** على أن معظم هؤلاء الثوار ينحدرون من أصول اجتماعية غير راقية . أما **جودسبيد** فهو يعتقد أن القادة الثوريين يختلفون عن الأفراد العاديين في أنهم يجمعون بين قوة التصميم وعدم المرونة أو العناد في التعبير عن آرائهم السياسية ، هذا بالإضافة إلى طبيعتهم العاطفية غير العادية ، واقتناعهم المطلق بصحة القضايا التي يدافعون عنها ويروجون لها .

الإيديولوجية الثورية ، فيذكر أن أنه لا يمكن أن تكون هناك ثورة بدون دليل أو تبرير نظري وأيديولوجي يلزمها ، حتى يعطيها مضمونا محددا اتجاهها من قضية التغيير التي تطرحها على المجتمع . وهذه هي الحقيقة التي أشار إليها لينين حين قال أنه ليس هناك عمل ثوري بدون نظرية بورية .

ووظيفة الإيديولوجية ، كما يحللها المؤلفان ، هي تبرير العنف الذي يصاحب قيام الثورة ، كما أنها الأداة التي تستخدم في تبرير عملية التدمير للنظام القديم ، وتحديد معالم التغيير الذي سيتم بعد نيل السلطة السياسية من مراكزها القديمة إلى مراكزها الجديدة .

ورغم هذه الأهمية لدور الإيديولوجية في الثورة فإن مضمون هذه الإيديولوجيات الثورية يتفاوت تفاوتاً كبيراً من ثورة إلى أخرى . فالثورة البولشفية ارتكزت على إيديولوجية ذات أبعاد وافتراسات نظرية كثيرة متسلسلة ، بينما استندت الثورة الأمريكية على وثيقة نظرية واحدة هي إعلان الاستقلال ، وكذلك الثورة الفرنسية التي اقتصرت بإعلان حقوق الإنسان ، والثورة المصرية التي اقتصرت بكتاب فلسفة الثورة .. وهكذا . وفي رأي المؤلفين أن الثورتين الفرنسية والروسية هما من أبرز الثورات التي تولدت عنها إيديولوجيات ولم تكن أحدهما ألعاصفة إلا نتاج تراكمات إيديولوجية على مدى سنوات طويلة سابقة على وقوعهما .

ويتناول الكتاب بتحليل عناصر أبرز الإيديولوجيات الثورية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية المعاصرة ، وهي الإيديولوجية الماركسية ، والإيديولوجيات القومية ، والإيديولوجيات الثورية المعارضة أو التي ليس لها مضمون محدد أو محتوى متكامل ، وأما نتحدث على نحو يستطيع أن يبرر ما حدث وهي ما يطلق عليه هذا النوع Make - Shift Idea - Logy . وهذا النوع الأخير من الإيديولوجيات - كما يؤكد المؤلفان - هو النتاج العملي لحو الفوضى والاضطراب الذي تخلقه بعض الثورات بحسب ظروفها والبيئات التي تنشأ فيها ، وعلى ذلك فهي تختلف من وقت إلى وقت ، ومن شعب إلى شعب .

والجزء الأخير من الكتاب هو بمثابة دراسة تطبيقية مقارنة لعدد من الثورات التي حدثت في بعض أجزاء من العالم ، هي على التحديد أمريكا

والانقلاب ، فإن هناك كتاباً آخرين ممن تصدوا لهذه النطقة بالتحليل . ومنهم أريك هوفر الذي أجمل عدة خصائص رأى ضرورة توافرها في الثابعين الذين يقفون وراء القيادات الثورية ومنها : قوة الشعور بالخبرة والمرارة من جراء استمرار نظام معين . وتوافر الرغبة الأكيدة في تدمير هذا النظام واستئصال جذوره ، هذا إلى جانب صفات أخرى مثل الخضوع والطاعة والاستعداد الكامل لتنفيذ ما يطلب منهم من مهام وتكليفات . وهناك أيضاً هوبز يوم الذي يرى ضرورة وجود نزعة مثالية خيالية في هؤلاء الثابعين ، لأنه بدونها لا يمكن أن تحدث ثورات كبرى ، وضرب مثلاً لذلك بالثورتين الفرنسية في عام ١٧٨٩ ، والروسية في عام ١٩١٧ .

وبوجه عام ، ينظر المؤلفان إلى فئات الفلاحين على أنها أقل فئات المجتمع ثورية ، وذلك لكونها بعيدة عن التأثير بالإيديولوجيات التي تغذي الرغبة في التغيير الاجتماعي ، بعكس الفئات العمالية التي تقطن المدن ، فهي يحكم تنظيمها وانفتاحها على الأفكار والإيديولوجيات المختلفة ، تكون هدفها سهلاً للديابات الثورية ، وتربة خصبة لنمو الثورة وازدهارها .

وهذا الاعتقاد من جانب لايدن وشيتميت يلتقي مع تحليلات النظرية الماركسية التي ترى في العمال أو طبقة البروليتاريا ركيزة الثورة وعمودها الفقري ، وذلك بسبب قوة احساسهم بالظلم والاستغلال الواقع عليهم من طبقة البورجوازيين المتعلمين لأدوات الإنتاج من جهة ، وبسبب قدراتهم التنظيمية العالية والمكتسبة من واقع دورهم الخاص في العملية الإنتاجية من جهة أخرى ، ولكن إذا أخذنا بهذا المعيار الماركسي في التفرقة بين العناصر الثورية ، والعناصر غير الثورية فإن ذلك يعني تجميع احتمالات الثورة الاجتماعية في المجتمعات الزراعية أو غير الصناعية ، على الرغم من أنه قد تكون هناك مصادر للاستغلال الاجتماعي لا تقل في ضراوتها عن الاستغلال الذي عناءه ماركس ، الأمر الذي يجعل من الاحساس بضرورة التغيير أمراً ملحاً . والأمر الأكثر واقعية وموضوعية ، من وجهة نظرنا هو أن ينظر إلى المشكلة برمتها من زاوية الظروف الذاتية لكل مجتمع ، وما إذا كانت الأنظمة السياسية والاجتماعية السائدة تستجيب أولا تستجيب للاحتياجات الاجتماعية العامة .

وفي فصل آخر من الكتاب يتحدث المؤلفان عن

استخدام العنف للإطاحة بدكتاتورية **دياز** القائمة في المكسيك آنذاك .

وهذه الثورة المكسيكية العظيمة التي تزعمها **فرانثيسكو ماديرو** أطلقت القوى الاجتماعية من عقابها بشكل اتاح إعادة تصميم الهيكل الاجتماعي وما يرتبط به من أوضاع وعلاقات على نحو جسد مختلف .

أما شخصيه ماديرو ، الذي لم يكن قد تجاوز حينذاك الحادية والثلاثين من عمره ، فلم تكن من الطراز الثوري بالمعنى الصحيح وإن كانت قيمته قد تركزت في أنه استطاع أن يظهر كشخصية قومية ، وكرمز يمكن أن يجمع حوله الشعب الساخط على الأوضاع التي خلفتها الدكتاتوريات الجائرة في المكسيك وبدون هذه المعاني التي كانت ترمز إليها شخصية ماديرو ، كان من الممكن لدكتاتورية **دياز** أن تتهج على بوادر الثورة التي بدأت تنتشر في أجزاء متفرقة من الدولة .

وتورة المكسيك هذه لم تكن لها ايديولوجية ثورية تحدد طابعها العام من الناحيتين السياسية والاجتماعية ، كما لم تعلن عن أي برنامج ثوري ذي أبعاد ومضامين دولية ، كما حدث مع بعض الثورات والاضخ الثوريين الفرنسية والروسية . وربما كان ذلك راجعا الى كونها ثورة محطية تمت في ظروف مكسيكية خالصة ، وكانت موجهة بالدرجة الأولى الى تفسير وافع الشعب المكسيكي نفسه .

وقد استطاعت هذه الثورة خلال مراحل تطورها المختلفة أن تقلل من استخدامات العنف الى الحد الأدنى الضروري الذي يستتجبه أمن الثورة ويهيئ لها القدرة على الاستمرار . وقد أمكن تجنب الاسراف في استخدام العنف ، رغم أن الثورة كانت قد بدأت تنفذ سلسلة من برامج الإصلاح الاجتماعي الجاد . والذي جعل تجنب العنف المتطرف أمرا ممكنا هو طبيعة العناصر التي هيمنت على قيادة الثورة ، فقد كانت كلها عناصر معتدلة ، استطاعت أن تبعد الفئات المتطرفة عن التأثير في اتجاهاتها واساليبها . وطيلة هذه المراحل التي قطعها تطور الثورة المكسيكية أمكنها أن تتطور عددا من الأفكار التي استخدمت كأداة لتوجيه الحكم . وقد استقرت هذه الأفكار واكتسبت من القوة والاحترام ما جعلها موضع القبول التام حتى من قبل الزعامات الحاكمة حاليا .

وبالنسبة للثورة التركية التي قادها مصطفى كمال أتاتورك في عام ١٩٢٣ فإنها لم تكن ثورة

اللاتينية ، والترق الاوسط ، وهذه الثورات هي الثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ ، والثورة اليونانية في عام ١٩٥٩ ، والثورة التركية في عام ١٩٢٣ ، والثورة المصرية في عام ١٩٥٢ . وربما كان اختيار هذا النطاق الجغرافي بالذات راجعا الى خبرة المؤلفين به أكثر من غيره ، حيث أن أحدهما وهو الدكتور كارل لايدن هو استاذ علم الحكومات بمركز دراسات الشرق الأوسط التابع لجامعة تكساس وهو صاحب خبرة طويلة ومنعمفة بأحوال منطقة الشرق الأوسط ، أما الدكتور كارل شميت فهو استاذ علم الحكومات بنفس الجامعة ، وهو خبير في الشؤون السياسية لأمريكا اللاتينية ، وله فيها عدة مؤلفات أهمها : الشيوعية في المكسيك ، وديناميكات السياسة والحكم في أمريكا اللاتينية .

وقد اتبع المؤلفان في إجراء هذه الدراسة المقارنة نهجا منظما Systematic أي أنهما حاولا دراسة كل ثورة من خلال القانيس النظرية التي اسبها في عرضها وتحليلها في الجزء الاول من هذا الكتاب ، وهي على وجه التحديد :

١) ظاهرة القوة والعنف وما اذا كانت تدخل ضمن خصائص أي من هذه الثورات ، أي هل تم الالتجاء الى العنف أو أن الثورة قد حدثت بطريقة سلمية ؟

٢) الأسباب التي أدت الى نشوء كل واحدة من هذه الثورات .

٣) مراحل التطور المختلفة التي قطعتها كل ثورة ، والخصائص والمسئوليات التي اقترنت بكل مرحلة .

٤) طبيعة القيادات ومجموعات التابعين الذين ينتظمهم الإطار الثوري .

٥) ايديولوجية الثورة .

وفد انتهت هذه الدراسة المقارنة الى اعطاء بعض النتائج الحيوية حول كل واحدة من هذه الثورات بطريقة تحدد معالمها العامة في النهاية .

فبالنسبة للثورة المكسيكية في عام ١٩١٠ كانت من أكثر هذه الثورات عنفا ، ويرجع ذلك الى أن ظاهرة العنف المتطرف كانت الطابع المميز للسياسة المكسيكية حتى أواخر القرن التاسع عشر ، وكان النظام الداخلي يرتكز في الأساس على عنصر الكبت السياسي . ولذا فإنه لم يكن هنالك ثمة مفر من

٤ - تركيز السلطة الاقتصادية وسلطة التخطيط الاقتصادي في يد الدولة
Etatism

٥ - الفصل الكامل للدين عن الدولة
Secularism

٦ - الثورة أي أن الثورة مستمرة وأنها لم تكن لتنتهي بمجرد حدوثها ، بل إنها ظاهرة تتطور مع الوقت .

وإذا ما تعمقنا في تحليل التأثيرات وردود الفعل التي تسببت عنها هذه الثورة في خارج تركيا ، فإن هذه التأثيرات ، في رأى المؤلفين ، كانت أوضح وأقوى ما تكون في إيران وأفغانستان . ففي إيران قام رضا خان باغلاط في عام ١٩٢١ ، ثم أعلن نفسه شاهاً لإيران في عام ١٩٢٥ ، وقد اتبعت رضا شاه كثيراً من أفكار أتاتورك ومبادئه ، وكذلك فعل نفسه الشيء أمان الله ملك أفغانستان .

بعد ذلك ينتقل المؤلفان إلى تحليل الثورة المصرية في عام ١٩٥٢ ، فيقولان إن هذه الثورة تمت دون عنف ودون أراقة دماء . ويرجع ذلك في رأيهما إلى أن الطابع الغالب على تاريخ السياسة في مصر ، هو طابع المسالمة وعدم العنف .

وفيما يتعلق بالأسباب التي أدت إلى تفجير هذه الثورة فمنها : مظاهر الخلل والانحيار شبه الكامل التي أصابت أجهزة الحكم قبل الثورة ، وفقدان النظام القديم كل مقدرة حقيقية على مجابهة المشكلات الحادة المرتبطة بواقع الحياة المصرية ، فالملك السابق فاروق لم يكن عنده أدنى شعور بالمسؤولية ، كما أن السواد الأعظم من الشعب كان يحيا حياة الشظف والتخلف ، بالإضافة إلى أن الاحتلال الأجنبي كان جاثماً على صدر مصر ، ثم هناك المارّة القاسية التي خلقتها الهزيمة القاسية في حرب فلسطين في عام ١٩٤٨ ، والتي جرحت كبرياء الجيش وأوجدت فيه شعوراً بالذلة والمهانة .

ويقول المؤلفان إنه ما من عامل كان له أكبر الأثر في التعجيل بوقوع هذه الثورة مثل الفساد الذي كان ضارباً أطنابه في صفوف الجيش ، وبخاصة على مستوى القادات ، وقد ولد هذا الفساد سلسلة من ردود الفعل النفسية العنيفة في أوساط صفار الضباط الذين كانوا يتمتعون بطبقة تكوينهم الاجتماعي إلى الطبقات المتوسطة ، وبدأ هذا أوضح ما يكون بعد عام ١٩٤٨ ، أي في أعقاب الهزيمة في حرب فلسطين . وقد شهدت هذه

مبتدئة على العنف كما حدث في غيرها من الثورات . أما عن الأسباب التي قادت إليها فهي ترجع إلى حاله السخط التي عمت تركيا عدة أجيال ، وأن كان الذي حركها وأسرع بها هو هزيمة في الحرب العالمية الأولى وتحلل إمبراطوريتها وانحيارها ، والاستيلاء على ممتلكاتها ، واحتلال جانب هام من الأراضي التركية نفسها بواسطة الدول الأجنبية ، وهي أمور نتج عنها أن أصبحت مؤسساتها السياسية بما يشبه الشلل التام .

ويرجع نجاح أتاتورك في قيادة هذه الثورة إلى كونه البطل العسكري الحقيقي الذي برز من الحرب ضد الغزو والاحتلال الأجنبي لتركيا ، وهو الذي استطاع أن يجسد ارادة المقاومة في وقت كان كل ما فيه يدعو إلى قبول الهزيمة والاستسلام للأسر الواقع ، وهذه الحقيقة هي التي أدت إلى تركيز جانب هائل من الولاء السياسي للشعب التركي في أتاتورك ، كما أنها هي التي أدت إلى الإبقاء عليه في مركز السلطة والقيادة دون منازع .

وبعد نجاح ثورة أتاتورك أخذ يحولها من الطابع الوطني البحت إلى النواحي السياسية والثقافية ، وهو لم يكن معنياً بالأمور الاقتصادية بقدر ما كان معنياً بنقل تركيا إلى دائرة الحضارة والثقافة الغربية ، ومع كل أثر لثقافتها الشرقية التي اعتقد أنها كانت السبب المباشر وراء تخلفها وما ألم بها من هزائم وتكبات .

وقد أدى ذلك بأتاتورك إلى تنفيذ العديد من البرامج التي كانت لها أصداء واسعة داخل تركيا وخارجها .

أما من إيديولوجية ثورة أتاتورك فإنها تبلورت على شكل عدد من الحجج والأكار التي استخدمت في تبرير التغييرات التي استخدمتها الثورة ، وعموماً يمكن تحديد عناصر الإيديولوجية الكمالية في ستة عناصر متميزة هي :

١ - التمسك بالبلد الجمهوري .

٢ - القومية .

٣ - الشعبية Populism ، بمعنى تدمير الامتيازات الاجتماعية والتركيز على معيار الكفاية الفردية ومبدأ الفرص المتكافئة للجميع دون ما تمييز .

د - أيمان لا يتزعزع بالله ورسله وكتبه المقدسة الذي نزلت لتهدى الإنسان إلى الحق والعدل .

ثم يعرض المؤلفان للمحن التي صادفتها الثورة المصرية ، فيقولان أن هذه الثورة يد مرث بعدد من المحن والأزمات ، وأن كان أبرزها: تدخل مصر العسكرية في اليمن الذي خلق لها العديد من المشاكل ، ثم هزيمة مصر مرتين أمام إسرائيل في خلال عشر سنوات .

وينتهي المؤلفان من تحليلهما إلى القول بأن هذه الثورة كانت أهم ثورة وقعت في تاريخ العرب الحديث ، ويرجع ذلك إلى عمق التأثيرات التي خلفتها لا في الشرق الأوسط فحسب ، وإنما

في أجزاء ومناطق أخرى من العالم ، وأن كانت الهزيمة التي حدثت لمصر سنة ١٩٦٧ قد حدثت من هذا التأثير وأضعفته إلى حد كبير .

ومن الثورة المصرية ينتقل المؤلفان إلى تحليل الثورة الكوبية في عام ١٩٥٩ فيقولان أنها انبثقت من صميم الأوضاع المهارية التي وجدت في كوبا قبل الثورة ، ومنها : سيطرة التبعون بغيبة الأمل ، والقلق والتوترات الاجتماعية ، والفوضى الاقتصادية ، وشعور المتفنين بالعزلة . . الخ . وقد ظهر فيدل كاسترو ليمهد الطريق أمام التغيير الثوري الشامل ، وأهم ما يميزه كقائد ثوره هو أنه رجل قول وعمل في الوقت نفسه ، فهو الذي استطاع أن يدير ويخطط للثورة التي اقتلعت دكتاتورية باتيستا من جذورها ، كما أنه هو الذي وضع الأساس لما سيكون عليه حال كوبا بعد تدمير النظام القديم ونجاح الثورة .

وثورة كاسترو في كوبا أمكنها أن توفر إيديولوجية ثورية وبرامج وشعارات تستطيع أن تبرر التغيير الثوري الذي كانت بصدد إحداثه . كما أنها بذلك وضعت القاييس التي يمكن بواسطتها ترشيح كل ما تلجأ إليه الثورة من سلوك وأفعال . ومن خصائص الثورة الكوبية أنها لم تلتزم بقوالب وصيغ إيديولوجية متزمتة ، وإنما حاولت أن تحول فيها بما يضيف إلى التجارب والإيديولوجيات الثورية عناصر مستمدة من واقع التجربة الكوبية نفسها .

ويضيف المؤلفان أنه لم يحدث في تاريخ أي من الثورات الحديثة في العالم أن بدا لقائد واحد مثل هذا التأثير الذي يمارسه كاسترو على ثورة كوبا ،

الفترة نوبة متزايدة من العنف السياسي الذي وصل اقضاء مع حريق القاهرة في يناير ١٩٥٢ ، ولذلت الفترة التي اعميت هذا الحريق مليئة بالاضطراب وعدم الاستقرار السياسي والتغيير المستمر في الحكومات ، وقد انتهت في يوليو ١٩٥٢ بوفوع الثورة .

وبنسبه للإيديولوجية الثورية وعناصرها الرئيسية ، فانه ولما يقول المؤلفان ، لم يكن للقائمين بالثورة في ذلك الوقت فكرة واضحة من هية الثورة الاجتماعية ، وإنما كانت الفترة التي ملت قيام الثورة ولدة عامين تقريبا ، متركزة على النواحي السياسية الداخلية التي انتهت ببروز جمال عبد الناصر كرغم لمصر .

على أن الثورة بدأت تطور لها إيديولوجية فيما بعد ، وهي الإيديولوجية التي أصبحت تعرف بالاشتراكية العربية التي قامت على تامين الصناعات ورؤوس الأموال ، وتنفيذ برامج الإصلاح الزراعي ، والأخذ بمبدأ مركزية التخطيط الاقتصادي ، وأصدق وصف لهذه الإيديولوجية الميثاق الوطني الذي وضع في عام ١٩٦٢ والذي أوضح أن هناك مبادئ ستة قامت بسببها ثورة يوليو عام ١٩٥٢ ، وهذه المبادئ هي :

- ١ - القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين .
- ٢ - القضاء على الاقطاع .
- ٣ - إنهاء سيطرة رأس المال على الحكم .
- ٤ - اقامة العدالة الاجتماعية
- ٥ - اقامة جيش وطني قوى
- ٦ - اقامة الديمقراطية السليمة .

وقد أوضح الميثاق الوطني أن هناك عدة أوضاع هيأت الطريق نحو تنفيذ مبادئ الثورة هذه ، وفي مقدمتها :

- أ - وجود ارادة التغيير الثوري التي ترفض أي قيد يحد من حرية الجماهير .
- ب - وجود طليعة ثورية أمكنها أن تصل إلى السلطة ، وتستخدمها لخدمة المصالح الأتانية لطبقة معينة ، وإنما لخدمة الشعب كله على اختلاف فئاته .
- ج - وجود عقل مفتوح لكل التجارب الإنسانية يأخذ منها ويعطيها دون ما تعصب أو تحيز .

المفككة اجتماعيا وسياسيا كانت باستمرار التربة الخصبة لنمو الثورات ، وهي ستظل هكذا . كذلك فان المشكلات الداخلية والخارجية التي تعاني منها البلاد التي استقلت حديثا تضغط على كثير منها في اتجاه الثورة .

ويضيف المؤلفان الى ذلك قولهما بأنه على الرغم من أن الثلث الأخير من القرن العشرين يبدو مليئا بالثورات ، إلا أن هذه الثورات ستختلف من منطقة الى أخرى ، فاحتمال هذه الثورات في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وأستراليا والاتحاد السوفيتي أقل منه في مناطق أخرى مثل أمريكا اللاتينية وآسيا وأفريقيا والشرق الأوسط وذلك بسبب سوء الأحوال الاقتصادية ، وضعف الهياكل السياسية والاجتماعية التي تجعل من الثورة في هذه المناطق الأخيرة الحل الذي يستطيع أن يحسم هذه التناقضات . ومعنى هذا كله هو أننا مقبلون ، ولا ريب ، على عصر جديد يشهد العالم فيه اندلاع الثورات ، وبمعدل وخطى نطاق لم يحدث قط من قبل في تاريخ المجتمعات الانسانية .

هذا باختصار اول ما ورد في الكتاب من افكار ، وإذا كان لنا من ثمة ملاحظات على هذا الكتاب سواء من ناحية المادة التي اشتمل عليها ، أو منهاجه في التحليل ، أمكننا أن نقول أن الكتاب لم يوف هذه الظاهرة حقها من البحث والتحليل ، وينطبق ذلك على كل من الجوانب النظرية والتطبيقية التي تعرض لها هذا المؤلف .

وأغلب الظن أن الكتاب وضع لاعطاء فكرة عامة عن موضوع الثورة ودورها في المجتمعات الحديثة ، ولم يحاول التعمق في دراسة مختلف جوانبها الفلسفية والإيدولوجية والانسانية والسيكولوجية والاجتماعية والسياسية ، على نحو يحاول غوامض هذه الظاهرة المعقدة . ومن ناحية أخرى ، فإن الثورات التي اختبرت التحليل تمثل عينة محدودة ومتحيزة من الثورات التي وقعت في القرون العشرين ، وقد تجاهلت ثورات هامة حفر لها أخدودا عميقا في مجرى التطور الانساني ، ومن أمثلتها الثورة البولشفية في عام ١٩١٧ ، والثورة الصينية في عام ١٩٤٩ . الخ .

ورغم هذه الهنات ونقاط الضعف ، استطاع الكتاب بما احتواه من جهد علمي قيم أن يلقي بعض الضوء على واحدة من أخطر الظواهر التي طلت تؤثر في تطور المجتمعات الانسانية على مر الأزمان ، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين .

وبدون قيادة وزعامة كاسترو ، فربما لم تكن الثورة الاجتماعية لتحدث في كوبا بالشكل الذي حدثت به ، وكان أقصى ما يمكن عمله هو انهاء دكتاتورية باتيستا ، والعودة بالأوضاع السياسية والاقتصادية الى ما كانت عليه قبل وصول باتيستا الى الحكم ، وهي أوضاع لم تكن لتفيد منها أولا وتيسل كل شيء إلا الطبقات العليا والوسطى في المجتمع الكوبي .

والي كاسترو ورفاقه القليلين ، يرجع الفضل في تعبئة قوى الجماهير وراء الثورة بعد أن تحقق النصر على النظام القديم ، معتمدين في ذلك على البرامج الراديكالية في الإصلاح الاجتماعي التي قاموا بتنفيذها مستجيبين في ذلك لحاجات الجماهير ومطالبها الملحة ، ولكن في إطار الايدولوجية ، وبالأساليب التي اعتقدوا انها أكثر مقدرة على ارضاء هذه المطالب الجماهيرية من غيرها .

ومن الخصائص الأخرى التي تنفرد بها الثورة الكوبية الى جانب مرونتها الايدولوجية ، هو أن المجموعة القائدة أو الحاكمة استطاعت أن تبقى على نفسها في الحكم لفترة تزيد على عشر سنوات تقريبا دون تغيير أو تطهير في صفوفها ، كما حدث مع غيرها من الثورات التي كانت تلتهم قادتها وزعماءها الأسليبين ، وإنما التغيير الذي حدث هو في القيادات على المستويات الأقل .

وبخلص المؤلفان الى القول بأنه مهما حدث في كوبا فإن ثمة حقيقة مؤكدة وهي أن كوبا لن ترجع بحال الى ما كانت عليه في عام ١٩٥٩ حين انفجرت فيها هذه الثورة التي أحدثت دوبا هائلا ليس في كوبا أو في أمريكا اللاتينية فقط ، وإنما في المعمورة بأسرها .

والفصل الأخير في هذا الكتاب يخصصه المؤلفان للحديث عن مستقبل الثورة ، وهما يتساءلان في مقدمة هذا الفصل : هل انتصر المد الثوري اليوم عما كان عليه طيلة القرنين الماضيين ؟ أم أن ظهور الدول الحديثة العهد بالاستقلال يؤدي الى الاتساع المستمر في نطاق الثورة ؟ وهل تؤدي ثورة الاتصالات الهائلة في العالم اليوم الى توليد ضغوط نفسية وسياسية واجتماعية تدفع بعض بلدان العالم في اتجاه الثورة ، أم أن تأثير ثورة الاتصالات لم يصل بعد الى هذا المدى ؟

ويجب المؤلفان على هذه التساؤلات بقولهما أننا نعيش في حقبة ثورية جديدة ، فالمجتمعات

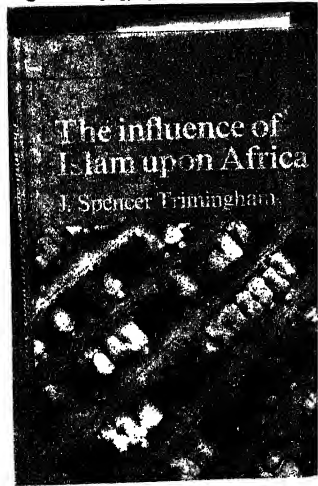
اثر الاسلام على افريقيا

عرض وتحليل : الدكتور أبو الوفا التفتازاني

١ - مؤلف هذا الكتاب هو الدكتور ترمنجهام رئيس قسم اللغة العربية والدراسات الاسلامية في جامعة جلاسجو بانجلترا سابقا . وهو يعمل حاليا استاذاً زائراً في الجامعة الامريكية في بيروت وقد صدر هذا الكتاب في « سلسلة التراث العربي » بإشراف الأستاذ نقولا زيادة بجامعة بيروت الامريكية .

ويعد ترمنجهام من اكبر الرواد الاوائل الذين تخصصوا في دراسات الاسلام في افريقيا ، ومن دراساته في هذا الميدان : « الاسلام في السودان » ، لندن ١٩٤٩ ، « الاسلام في اثيوبيا » ، لندن ١٩٥٢ ، « الاسلام في غرب افريقيا » ، لندن ١٩٦٢ ، « الاسلام في شرق افريقيا » ، لندن ١٩٦٤ .

ويذكر ترمنجهام نفسه ان تلك الدراسات كانت تتناول اقاليم معينة ، اما دراسته الجديدة التي نحن بصددھا فهي محاولة لنظرة كلية شاملة على الاسلام في افريقيا من ناحية آثاره الحضارية والثقافية والمدنية على الافريقيين .



الاسلام في افريقيا، فقد تأثر الافريقيون بمستويات اسلام الحضارية على اختلافها ، ولم تكن منطقة جنوب الصحراء (الحزام الافريقي) بمعزل عن العالم الاسلامي الاوسع ، فهي متاخمة له وتربطها به صلات . ويقر ترمينجهام أن مدينة الاسلام في افريقيا ظلت بدائية Primitive وحتى لا يسيء الافريقيون فهم هذا التعبير يضرب لهم مثلا بحضارة اليونان القديمة ، فبينما كانت هذه الحضارة متقدمة جدا كانت مدينة اصحابها بالنسبة لها بدائية ، وعلى العكس من ذلك كان الرومان . ان اعتناق الافريقيين للاسلام احدث تغييرا طفيفا في قدرتهم على السيطرة على احوال وجودهم (المادية) لان صلتهم بمذنيات الشعوب الاسلامية الاخرى كانت سطحية . ولكن اعتناق الاسلام ، من ناحية اخرى ، ادى بمرور الزمن الى تغيير حضارى (ثقافي) عميق ، الا انه كما يقول ترمينجهام ليس بالعمق الذي كان يحدث لو ان الافريقيين تلقوا التأثير الكامل للحضارة الاسلامية . لقد كان من الممكن - نظريا - ان يفتنحو على كل مصادر هذه الحضارة ، ولكن لم يكن في استطاعتهم ذلك ، كما كانت هناك عوائق من العقلية الافريقية وبنية المجتمع الافريقي ذاته تقف حائلا بينهم وبين المصادر التي اتبحت لهم احيانا .

وفي افريقيا اربع مناطق حضارية كبيرة : المصرية والمصرية ، على شاطئ البحر الابيض المتوسط ، وهما في نطاق حضارة العالم الاسلامي

وقبل ان نتناول ابرز الاتجاهات والافكار الواردة في الكتاب بالمناقشة والتقييم والنقد ، لا بد لنا من القاء نظرة اجمالية على مضمونه ، لتحدد للقارئ الخطوط العامة له والمنهج الذي اتبعه المؤلف فيه ، فهذا مما يسهل على القارئ بعد ذلك فهم مناقشتنا لبعض جزئيات الكتاب او قضاياها الكلية وذلك حين يضعها في اطارها في العام الذي لا تفهم فهما صحيحا بدونه ، وفيما يلي هذه النظرة الاجمالية :

٢ - يشمل كتاب ترمينجهام (١) مقدمة وخمسة فصول :

فالمقدمة تتناول افريقيا من حيث علاقاتها بحضارة ومدينة العالم الاسلامي (٢) المتأخم لها . وفي رايه ان العالم الاسلامي مع كونه قد احتوى شعوبا مختلفة في مناطق متباعدة يصعب الاتصال بينها ، كان يشكل فيما مضى وحدة لم يعد لها وجود الآن . والاسلام حضارة دينية حيث ان الدين هو اساس وجودها وتوحيدها ، وجميع نظمها واخلاقياته وشريعته وعلومه وفنونه هي تعبير عن روحه ، وبهذا تميزت هذه الحضارة عن غيرها من الحضارات . على ان هذه الحضارة لم تكن ذات نموذج واحد ، فكان هناك مثلا الانقسام العميق بين السنة والشيعة ، وكانت هناك ايضا اختلافات كبيرة بالنسبة لمستويات المدينة ، فقد كان ثمة تباين بين البدو والفلاحين وسكان المدن، كما كانت هناك اختلافات اقليمية . وقد انعكس هذا كله على حضارة

(١) الناشر : لونجمانز - مكتبة لبنان . لندن - بيروت ١٩٦٨

(٢) يشير ترمينجهام هنا انه يستخدم الاصطلاحين civilisation المدينة و culture الحضارة بمعناها عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع ، فالمدينة هي ما كان متعلقا بالمدينة ، وهي ذلك الجانب من الحضارة الذي يتنقل اساسا فيما يتخذه الانسان من وسائل للسيطرة على ما حوله ، فهي اذن الصورة الخارجية او المادية للحضارة، اما الحضارة فهي ما كان معنيا بحياة الانسان ذاته وبالطريقة التي يعيشها بها وهما وجهان لا ينفصلان بينهما علاقة متبادلة من حيث التغيير .

تميزة عن الحضارتين الغربية والنبيلة الاثيوبية،
والمرية أكثر اختلافا من هاتين عنهما ، فهي
تتنمي كلية الى الاسلام العربي، وان كانت سماتها
الميزة لها تظهر عند الفلاحين في نظمهم . ان
نتيجة التغير الحضارى في افريقيا كانت دائما
مزيجا من عناصر افريقية وعناصر اسلامية ،
وهذه الاخيرة هي التي تشكل النظرة الحضارية
العامة للحياة .

ان الافريقيين لم يقبلوا الحضارة الاسلامية
ككل ، فان الذى اتر فيههم هو الاسلام من حيث
هو حضارة تشريعية Legal اما قيمه
العقائدية والفلسفية والادبية والفنية فانها لم
تنفذ اليهم ، انهم لم يرفضوها ، ولكنها لم
توضع امامهم ابدا ! لقد دخل الاسلام الى غرب
افريقيا من المغرب ، والى شرقها من حضرموت
وهما من اقل مناطق العالم العربي تطورا .

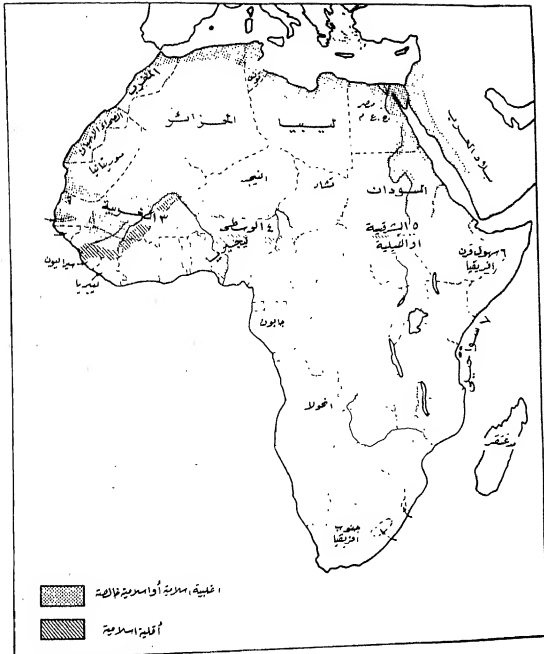
ومن السمات المميزة للحضارة الاسلامية في
راى ترمنجهام انها قائمة على اساس حضارة
المدين Urban Civilisation ، وافريقيا ليس
فيها نسبيا الا عدد قليل من المدن ، وحيثلا توجد
مدن كما هو الشأن بالنسبة للبانو Bantu
والقبائل النبلية ، كان الاسلام لا يجسد
طريقه الى السكان ، لقد ازدهر الاسلام في افريقيا
حيث كان ثمة اساسا لمدينة المدينة جنبا الى جنب
مع وجود العلاقات التجارية التي كانت تصدر
عن المدينة اساسا .

٣ - ويفصل المؤلف بعد ذلك ، في الفصل
الاول ، الكلام عن مناطق الحضارة في افريقيا
ويقسم المنطقتين الواقعتين جنوب الصحراء الى

والسوداء (Negro) والحامية (Hamitic) (١)
في جنوب الصحراء الافريقية ، وهما على هامش
تلك الحضارة . ولم يكن المسلمون قديما يعرفون
عن هذه المنطقة الواقعة جنوب الصحراء اكثر
من انها المنطقة المجهولة التي ياتي منها العبيد
والذهب ! لقد كانت الصحراء حاجزا طبيعيا
وحضاريا في نفس الوقت . وفي راى ترمنجهام
ان الفارق الاكبر بين المنطقتين الشمالية والجنوبية
يعود الى ان الاولى (مصر والمغرب) قد دخلت
في الاسلام منذ وقت مبكر فوجدت فيها حضارة
اسلامية متكاملة ، وكانت هذه الحضارة المتكاملة
مصدرا رئيسيا للتيارات الاسلامية الوافدة
الى السود والحامين (وان كانت هناك ايضا
تيارات اخرى اسلامية وافدة الى افريقيا من
جزيرة العرب) ولكنها لم تغد الى افريقيا قبل
القرن الحادى عشر الميلادى . ولم يسيطر الاسلام
تماما على منطقة جنوب الصحراء الا منذ القرنين
الثامن عشر والتاسع عشر . ومنذ ذلك الحين
الى اليوم نجد ان هذه المناطق الواقعة جنوب
الصحراء ما زالت في مرحلة انتقالية او موقف
انتقالي ، لقد كسب الاسلام معتنقين كثيرين
له ابان حكم الاستعمار ايضا ، وهذا يعني ان
الافريقيين لازالوا في كل مستويات التحول او
التكامل الاسلامي .

وكل حضارة من تلك الحضارات الاربعة الفرعية
تختلف عن الاخرى من حيث الدرجة التي تمثلت
بها الاسلام وصاغته ، ومن حيث نوع الحضارة
الكائنة في منطقتها قبل دخول الاسلام اليها .
فالحضارة الفرعية الافريقية السوداء الاسلامية
(Negro-African Islamic Subculture)

(١) يشير ترمنجهام الى ان تفرقة بين الاسلام الاسود Negro Islam والاسلام الحامي Hamitic Islam لا تتضمن اى تفرقة عنصرية ، وانما هي راجعة عنده الى الاختلاف بين نمطين من العقليتين الافريقية ومن الحضارة والنظرة الى الحياة ، ومن ردود الفعل بازاء الاسلام وتمثل حضارته ، فالاسلام واحد ، والاختلاف هو في فهمه والتعبير عنه .



مناطق الثقافة الإسلامية

التي سيطرت على بعض تلك المناطق ، كحركات الطرق الصوفية وحركات الجهاد الاسلامي والمهدية ، ونوع الحكومات التي قامت فيها قبل الاستعمار الاوربي ، واطر الاستعمار فيها ، وما الى ذلك من التفاصيل التاريخية والحضارية المتعلقة بها .

وبنقل ترمينجهام في الفصل الثاني الى دراسة عملية التغير الديني والحضاري في كل منطقة من المناطق الحضارية السبع ، بادئا بالكلام عن انتشار الاسلام واستيعابه في تلك المناطق ، وادوار ذلك ، والعوامل المؤثرة فيه ، ومراحل تحول الفرد الى الاسلام ، ونتائج اعتناق الاسلام وعمق التغير الذي احدثه في الديانة الافريقية والمجتمع الافريقي ، ونظم الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

ومراحل انتشار الاسلام في افريقيا اربع : -

١ - فتح شمال افريقيا (٦٣٨ - ١٠٥٠ م)

٢ - انتشار الاسلام في الحزام الافريقي (١٠٥٠ - ١٧٥٠ م)

٣ - فترة الحكومات الدينية Theocracies او الدول التي تجعل الاسلام دين الدولة (١٧٥٠ - ١٩٠١ م)

٤ - فترة الاستعمار الى اليوم الحاضر .

وكان الاسلام حين يدخل الى منطقة مامن المناطق الحضارية يتفاعل مع حضارتها السابقة ويسيطر على العقائد والعبادات والنظم الاجتماعية والسياسية بمقادير متفاوتة ، وهو - يلخص سير عمليات التغير في المعادلة التالية : -

مناطق اخرى فرعية ، فيبلغ عدد المناطق الحضارية في رايه سبعا (١) بيانها على النحو التالي :

١ - مصر : وحضارتها اساسا هي الحضارة الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهر نفسها في قرى الفلاحين .

٢ - المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر الابيض المتوسط ، ولكن مع أسس من حضارة البربر الافليمية .

٣ - السودان الغربي : الاسلام الاسود .

٤ - السودان الاوسط : الاسلام الاسود .

٥ - السودان النيلي أو الشرقي : الاسلام الحامي - الاسود .

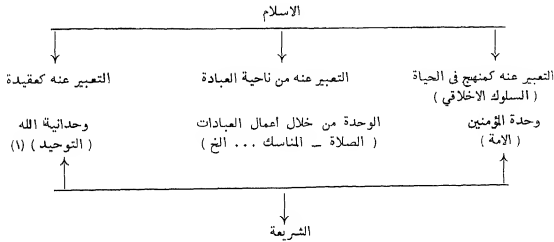
٦ - المنطقة الحامية الشمالية الشرقية (في ارتيريا - اثيوبيا - الصومال) : اسلام البدو في القرن الافريقي الشرقي .

٧ - الساحل التركي الافريقي : الاسلام السواحلي .

ودراسة ترمينجهام لهذه المناطق الحضارية هي دراسة لتاريخها وخصائصها وما يمكن أن يكون بينها من تأثير متبادل . وتقسيمة لها على ذلك النحو يستند الى خلفية متعلقة بالنواحي السكانية والجغرافية والتكنولوجية والحضارية ، والى كيفية تقبلها للاسلام ومدى تأثيره فيها . وهذا الفصل من الكتاب - وان كان يلقب عليه الطابع التاريخي - تضمن معلومات هامة تتعلق بالاتجاهات الدينية والمذهبية والحركات الدينية

(١) انظر أيضا بحثنا ترمينجهام عن مراحل انتشار الاسلام ومناطق الحضارة الاسلامية في افريقيا التي في الحلقة الدراسية العالمية الخامسة لافريقيا بجامعة احمد ويلو ، زاريا ، يناير ١٩٦٤ ، ونشر بكتاب « الاسلام في افريقيا الاستوائية » Islam in Tropical Africa ، لندن ١٩٦٦ ، من ص ١٢٧ الى ص ١٢٩ .

هـ - أما الفصل الثالث من الكتاب ، فهو دراسة علمية دقيقة للحياة الدينية للمسلمين الإفريقيين ويبدو أنه ترميهم بدراسة عن الإسلام في ذاته ، وأكملته ، وأن الممارسة العملية لأحكامه أهم في تثبيت دعائمه من المعتقدات النظرية . وشرعية الإسلام في رأي ترميهم - وإن كانت لها مجالات مختلفة في التعبير عن أحكام الإسلام - ذات وظيفة واحدة متكاملة ، وهو يوضح مجالات هذه الشريعة بالرسم البياني التالي :



من المسلمين في العالم الإسلامي ، وكذلك الجهاد كان له دور هام في إفريقيا فقد كان شعاعاً لبعض الحركات الدينية الإفريقية ، ومن مظاهر الإسلام في إفريقيا أيضاً الإخذ بنظام التقويم الهجري لأهميته بالنسبة للعبادات وغيرها من الاحتفالات

الإسلام الحضارة الإفريقية = تفاعل = مركب آخر .

إن هذا الفصل من الكتاب يظهرنا على عمق معرفة ترميهم بالديانة الإفريقية المحلية الوثنية Paganism والاعتقادات الإفريقية كالأيمان البدائي بالأرواح animism وطقوس الاتصال بأرواح الأسلاف ، والسحر والكهانة Kinship ritual (Magic and divination) وغير ذلك ، ودقة رصده للتفاعلات التي حدثت بينها وبين الإسلام .

ويتناول ترميهم في هذا الفصل أيضاً نوع تعليم رجال الدين في إفريقيا ، وعبادات الإسلام العملية على اختلافها كالصلاة والزكاة والحج والجهاد ، ودور هذه العبادات عند الإفريقيين ، فالحج مثلاً كان من العوامل الهامة في ربطهم بغيرهم

(١) يوضح هذا الرسم البياني أن الإسلام عقيدة وشرعية وأخلاق ، فالعقيدة هي التوحيد وما يستتبعه من العقائد الإيمانية الأخرى ، والشرعية بالمعنى الخاص (الفقه) تشمل أحكام العبادات والمعاملات وما إليها ، والأخلاق تشمل كل ما ينظم علاقة الفرد بربه ونفسه وبمجتمعه وبأسره ، فللأخلاق وظيفتان : فردية واجتماعية ، فالإسلام إذن دين متكامل يغطي جميع نشاطات الفرد ومختلف نواحي المجتمع ، ومجالاته الثلاث التي يشير إليها ترميهم هي الشرعية بالمعنى العام . ومن الغريب أن يفهم الأوروبيون الإسلام على هذا النحو - ومنهم ترميهم - ثم يقولون بإمكانية أخذ المسلمين بمعنوية القرب التي تفصل الدين عن الدولة ، أو تخرجه عن التشريع السياسي والاجتماعي وتحصره فقط في نطاق العقيدة وجانب من الشرعية هو العبادات ، فالعلمانية تسقط اعتبار الدين منهجاً في الحياة بشكلها وفق قيمة ومبادئه .

ويرى ترمينجهام أن تقديس الاولياء (Saint Cult) والطرق الصوفية لم يكن لهما اثر كبير على الافريقيين السود ، فلم يكن لديهم من هذه الطرق الا القادرية والتيجانية ، على حين كان يوجد منها لدى الحاميين الماث . ولم تنتشر الطرق بين الافريقيين السود الا في القرن التاسع عشر ، وبشكل محدود ، بظهور حركة الاحياء الديني على يد اثنين من اقطاب التصوف هما احمد التيجاني (١٧٣٧ - ١٨١٥) ، واحمد بن ادريس (١٧٦٠ - ١٨٣٧) ، وهما مغربيان ، وقد انتشرت الطريقة التيجانية في افريقيا ، ليس فقط في انحاء الجنوب عبر الصحراء الى السودان الغربى وانما انتشرت ايضا في السودان النيلي بين الافريقيين الغربيين المقيمين هناك ، وفي الوقت نفسه اخترقت قبائل الجالا الايوبية ، ومنذ سنة ١٩٢٠ نجد انها نمت نموا كبيرا في غرب افريقيا ، واصبح لها منذ سنة ١٩٥٠ شعبية خاصة في وسط السودان . وفي شمال نيجيريا اصبح هناك تنافس بين اتباعها واتباع الطريقة القادرية . أما اثر النهضة الادريسية فقد جاء من جزيرة العرب حيث عاش احمد بن ادريس ووضع تعاليمه ، فامتد اثرها الى الصحراء الشرقية ، وشرق السودان ، والمنطقة الشمالية الشرقية ، خصوصا الصومال . وقد تحقق انتشار الطرق في هذه الاماكن بفضل تلاميذ احمد بن ادريس ، ومنهم على الاخص محمد بن على السنوسى (١٧٨٧ - ١٨٥٩) ومحمد عثمان الميرغنى (١٧٩٣ - ١٨٥٣) وابراهيم الرشيدى (المتوفى سنة ١٨٧٤) وقد اصبحت لكل من هؤلاء التلاميذ طريقتهم الخاصة ، وقد اصبحت للسنوسية نفوذ قوى على ليبيا ووجدتها الدينية ، ومنها انتشرت جنوبا الى تشاد . وتفرعت عن الرشيدية طريقة اخرى هي الصالحية (سنة ١٨٨٧) انتشرت في الصومال . ومع ذلك ظل للطريقة القادرية نفوذ في كثير من المناطق الافريقية ،

الدينية . وفي الفصل ايضا حديث مستفيض عن الاخلاق الاسلامية الفردية والاجتماعية التي اتخذت الرسول صلى الله عليه وسلم مثالا على لها ، ويشير المؤلف الى ان الاخلاق الاجتماعية في الاسلام كانت تهدف دائما الى ايجاد صلابة تماسك الامة .

ومن المعلومات الهامة الطريقة التي تضمنها هذا الفصل بنوع المذاهب الفقهية الاسلامية في مناطق افريقيا . فالمذهب المالكي يسود اسلام الحاميين والسود والمغرب وصعيد مصر ، والمذهب الشافعى يسود معظم مصر وشرق افريقيا بما في ذلك اثيوبيا والصومال ، والمذهب الحنبلى جاء الى افريقيا بعد الحركة الوهابية . اما المذهب الاباضى (أحد مذاهب الخوارج) فيوجد فقط في مجموعات صغيرة في الجزائر وزنبار ، ويوجد المذهب الحنفى في مصوع واجزاء من اريتريا وفي اجزاء داخل الحبشة ، ويوجد ايضا في مدينة هرر (وهو اثر من اثار العثمانيين لما كانوا في مصر) ، ويوجد المذهب المالكي ايضا في داخل اريتريا ، جاءها من السودان النيلي ، كما يوجد المذهب الشافعى ايضا في اجزاء من اريتريا .

ولما كانت الطرق الصوفية عاملا مهما في نشر الاسلام في افريقيا (الى جانب انتشاره عن طريق التجار المسلمين) ، فقد خصص ترمينجهام جانباً من هذا الفصل للكلام عن هذه الطرق من ناحية معتقداتها وديانها العملية واثرها في حضارة الافريقيين (وان كان قد تناول شيئا من تاريخها في فصول الكتاب الاخرى ، خصوصا عندما تحدث في الفصل الاول عن سيادة الطرق في المغرب ، واعتبار التصوف طابعا لحضارته) ، وهى دراسة لم تحظ الى الان بعناية تذكر من جانب الباحثين في افريقيا او في غيرها ، ومعظم ما كتب عن الحركة الصوفية ودورها الفعال في افريقيا بالذات مكتوب بلغات اجنبية .

التي قاموا بها للقرآن باللغات الافريقية ، ولهذا فهي لم تحظ بانتشار يذكر .

وبالجملة فان المذهب الذي ساد افريقيا عقائديا هو مذهب اهل السنة والجماعة ، ولم يكن للمذاهب الفرق الاسلامية الاخرى من اثر يذكر على الاسلام في افريقيا قديما وحديثا .

(5) ويبين ترمنجهام بعد هذا في الفصل الرابع من الكتاب اثر الاسلام على الحياة الاجتماعية ، ويحدد الطريق الذي امكن بواسطته تغيير المجتمعات الافريقية . ان مجتمعات افريقيا بطبيعتها مجتمعات اقلية ، ولكنها بعد اعتناق الاسلام ، وهو دين ذو صبغة عالمية ، استطاعت ان تخلق موقفا جديدا ونظرة جديدة الى الحياة والمجتمع والعلاقات الاجتماعية في نطاق عالمية الاسلام (Islamic Universalism) .

ولكن ماذا كانت وسائل تحقيق ذلك ؟ انها عبادات الاسلام وطبيعة تكوين مجتمعه ونظمه . على ان التغير الاجتماعي قد اختلف مساره عند الافريقيين السود من مساره عند الافريقيين الهاميين ، وكلما كان التغير الاجتماعي يسير جنباً الى جنب مع التعريب (Arabization) فانه لم يكن يلقى مقاومة كما كان الشأن في المغرب والسودان النيلي ، حيث ساد نظام المجتمع الاسلامي العربي والمعادن العربية ، على ان بعض القبائل احتفظت بصور مجتمعتها الخاص وعاداته ، منهم بدو قبائل البجة في منطقة جبال البحر الاحمر ، ومنهم النوبيون الجنوبيون ، والبربر في جبال مراكش ، وبدو الهاميين في الشمال الشرقي مثل عقار والصوماليين .

وكان النموذج الاسلامي الاجتماعي (The Islamic Social pattern) متمثلاً في المدينة ، ففي المدن كان الاسلام يحقق غرس صوره الاجتماعية بشكل اظهر كما هو واضح في مدن

وعلى الرغم من ان الميرغنية قد اصبح لها نفوذ سياسي في السودان الشرقي ، الا ان القادرية منتشرة في الحقيقة في افريقيا الاسلامية كلها . ان اثر الطرق الصوفية في افريقيا - على حد تعبير - ترمنجهام كان قويا سواء على السطح او في الاعماق . لقد استطاعت ان تدخل افرادا في البعد العميق للاسلام ، الذي يتجاوز الفهم الفقهي الظاهري الى الفهم الاخلاقي الروحي العميق له . لقد كانت هناك عناصر صوفية وراء حركات الجهاد كما هو الشأن في حركة الحاج عمر في غرب افريقيا . وحركة محمد احمد المهدي في السودان النيلي . ولم يكن الانتماء للطرق حائلا بين اتباعها وبين المشاركة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية كما هو ظاهر عند الافريقيين السود في اخذهم بنظام الطرق .

وثمة موضوع آخر غير موضوع الطرق الصوفية يحظى باهتمام المؤلف في هذا الفصل ، واعتنى به تاريخ حركات المهدي في افريقيا ونوع الاعتقادات الكائنة وراءها ، وهو يركز على حركة المهدي في السودان تركيزا خاصا . ثم يتعرض بعد ذلك لما يمكن ان يكون موجودا من اثر للفرق الاسلامية في افريقيا ، فيحدث عن الشيعة (ومنهم في رايه الاسماعيلية اتباع آفاخان) مبينا انها لم تحظ في افريقيا بانتشار ما . اما مذهب الخوارج ، وهو في الطرف المضاد للشيعة من ناحية العقائد فانه ضعيف في زوايا التي يوجد فيها بعض الاباضية من الخوارج ، ويشير الى فرقة جديدة هي فرقة القاديبانية التي اسسها ميرزا غلام احمد المتوفى سنة ١٩٠٨ ، ويتعرض لتاريخ دخولها الى افريقيا الغربية سنة ١٩٢١ ، والى شرق افريقيا سنة ١٩٣٤ ، ولكن مسلمي افريقيا وقفوا في وجهها باعتبارها فرقة منحرفة تختلف عقائدها عن عقائد الاسلام ، وقد اثار القاديبانيون خلافا وجدلا شديدا حول الترجمات

فصول الكتاب ، بل ان القارىء له ليشعر ان جميع الفصول السابقة عليه هي بمثابة التمهيد له . ان موضوع هذا الفصل هو حاضرا افريقيا الاسلامية ، وعنوانه « الاثريقي المسلم في عصر من عصور التغير » . ويعنى ترمينجهام بعصر التغير الفترة الزمنية التي تمتد من الاستعمار الاوروبي في الربع الاخير من القرن التاسع عشر الى العصر الحاضر . وهي الفترة التي استهدف الاثريقيون فيها ويستهدفون لضغوط قوى جديدة اما دينية متمثلة في المسيحية ، او علمانية متمثلة في الفكر الغربي ، ونظم الحكم والحياة السياسية والاجتماعية . هذه القوى الجديدة تعتبر ظاهرة مضادة في التغير ، ويجب وضعها في الحسبان حين ندرس تغير المجتمعات الاسلامية الاثريقية المعاصرة ، فهي حاليا في فترة تغير ديناميكية . ومهما تكن التبريرات التي يبرر بها ترمينجهام انتشار الاسلام بشكل موسع في عهد الاستعمار فاننا نرى ان هذا الانتشار كان ولا يزال - في المحل الاول - بمثابة رد فعل مضاد للتحدى الغربي الديني والحضاري . لقد حاول الاستعمار بشتى الوسائل اضعاف الاسلام والحد من انتشاره ، ولكنه لم ينجح في ذلك . ان الاستعمار - باعتراف ترمينجهام نفسه - كان يعتمد الى عزل المناطق الاسلامية عن غيرها في بعض الاحيان ، ويكفي ان نذكر مثلا واحدا ذكره ترمينجهام هو عزل الاستعمار الانجليزى جنوب السودان عن شماله (في الفترة من ١٨٩٨ - ١٩٥٦) بحجة ترك الجنوب ليتطور في خطوته الخاصة ! وقد ادى هذا الى عدم انتشار الاسلام وحضارته بين مجتمعات الوثنيين في الجنوب (ص ١٠٥) لقد حمى الاسلام - على حد تعبير ترمينجهام - المسلمين من تأثير المدنية العلمانية التي اعتبرها الاثريقيون مسيحية ! (ص ١٠٧) ، ومن ناحية اخرى اتخذ المستعمرون سياسة عزل الاسلام عن واقع المجتمع ، فيقول ترمينجهام ما نصه :

غرب ووسط السودان مثل تمبكتو ، وجن ، وسوكوتو ، ومايدوجورى ، فهي مدن لا تختلف عن مدن افريقيا العربية ، كأم درمان عند التقاء النيلين ، أو فاس أو مراكش أو القيروان ، ولكن ثنائية المجتمع تصبح ظاهرة لو تحركنا خارج المدن السودانية المذكورة الى القرى المجاورة لمراعي سونجهاى ، بوظو ، هوسا ، أوكانورى ، ولكن من ناحية أخرى فان قرى النيل السودانى لا تختلف عن أم درمان في مجتمعا .

ويتبع ترمينجهام اثر التغير الاجتماعى في مجال الأسرة ونظام الزواج ، ومدى اثر الاسلام في نظام الأسرة الاثريقية المنتسبة الى الام (Matrilineal) ، واثره على طبقات المجتمع ، ونظام المدينة والتجارة والاقتصاد ، والمحرمات (Taboo) ، والدولة والنظام التشريعى ، مبينا مستويات هذا الاثر على اختلافها .

ومن النقاط الهامة التي تعرض لها دور العرب واللغة العربية في المجتمع الاثريقي ، وفي رايه ان انتشار الاسلام جلبا الى جنب مع اللغة العربية كان افعال تأثيرا في المجتمعات ، ففهم الاسلام عن مصارده الاولى العربية شيء هام بالنسبة للتغير ، لقد اثرت اللغة العربية في اللغات الاثريقية بالفاظ اللغوية ذات المعاني المجردة . على ان تأثير العلمانية الغربية قد امتد الى مجال اللغة العربية ، واوجد عند الاثريقيين رغبة في كتابة لغاتهم بالحروف اللاتينية ، التي يرى المؤلف - ونحن نختلف معه في رايه - انها أكثر ملاءمة للكتابة من الحروف العربية بالنسبة للغات الاثريقية ، وعلى الجملة فان دور العرب في افريقيا من الاتساع بحيث لا يمكن توفية الكلام عنه في هذا الكتاب كما يقول المؤلف .

(٦) ونأتى بعد هذا كله مع المؤلف الى الفصل الخامس والاخير من كتابه ، وهو في رايها اهم

الأخر في مجتمع واحد بدرجات متفاوتة (ص ١١١) . أما في العالم العربي فلا يوجد فيه إلا حضاران هما الإسلامية والغربية العلمانية .

ويعطينا ترمنجهام صورة أخرى لآثر حضارة الغرب بالنسبة لنظم الحكم المعاصرة في أفريقيا فمعظم الدول الأفريقية قد استقلت في الفترة من ١٩٥٦ - ١٩٦٢ ، ولكنها اتجهت في نظام الحكم إلى الاختلاف بفكرة القومية العلمانية Secular Nationalism لغد وقف رجال الدين موففا سلبيا تجاه هذا التحول . على أنه حيث توجد أغلبية مسلمة يكون نمع نفوذ للإسلام كما هو الحال في موريتانيا والسنغال ونيجيريا الشمالية والنيجر والسودان والساحل الشرقي (الصومال) ولكنه في غير هذه المناطق معدوم الأثر . أما الشمال الأفريقي فهو متجه بأمانيه إلى الشرق الأوسط وليس إلى أفريقيا . ويظهرنا ترمنجهام على أمر بالغ الأهمية وهو أن الحكام الجدد في الدول الأفريقية الآن قد ورنوا عن الاستعمار غالبا عدم الاكترات بالادبان التي تمارسها شعوبهم ، وهم يتطلعون إلى السلطة الكاملة ، ويرتابون في كل قوة أخرى كالإسلام أو المسيحية يمكن أن تواجههم ، وهم لهذا يضعون القيود على نشاط المنظمات الدينية ، ويحولونها إذا اقتضى الأمر ، ولا يظهرهم احتراماً للقادة الدينيين ، وبالجملعة فهم يرون أن قوتهم تستمد من القومية ، ولكنهم في نفس الوقت حلدرون تجاه الدين الذي يمثل في رأيهم قوة نتمنى إلى الماضي الذي لا رجعة له ، ويرغبون في عزله عن السياسة تماما (ص ١١٤) وهناك إلى جانب هذا شيوع علمانية التعليم ، وتناقص عدد مدارس تعليم القرآن بالتدريج ، وضعف الطرق الصوفية ، والنقطة الهامة في نظر ترمنجهام أن الإسلام لا يقوى على صرخة يستجمع بها قواه ! (ص ١١٥) ، وبالجملعة فإن الصورة التي يرسمها ترمنجهام للإسلام هي صورة قائمة للغاية لعلك

« وأكثر من هذا ، فإنه كان من سياسة الحكومات الاستعمارية إبقاء المسلمين في عزلة . فكان رد فعلهم (رد فعل المسلمين) الانسحاب كدفاع عن الذات » (ص ١٠٧) ، ولنا أن نتساءل : هل انسحب المسلمون من الميدان فعلا ؟ الإجابة على هذا السؤال هي بالنفي ، والا فكيف نفسر انتشار الإسلام إبان حكم الاستعمار مع حرص المستعمرين على عزله بعيدا عن المجتمع ؟ بل كيف نفسر انتشاره في العصر الحاضر - كما يذكر ترمنجهام نفسه - في غينيا وسيراليون ومالي وأجزاء من نيجيريا وشمال الكاميرون وشرق أفريقيا (ص ١٠٦) ؟ . إن هذه المسألة كانت تحتاج من ترمنجهام نظرة أكثر موضوعية ، فانتشار الإسلام في أي مكان وفي أي عصر قد يفسر بأسباب أخرى من بينها وضوح مبادئه وقابلية العقل الإنساني للاقتناع بها .

ويرى ترمنجهام وجود ثلاثة أنواع من الحضارات في أفريقيا الآن : فهناك المناطق الحامية التي رسخ الإسلام فيها ، والحزام الأفريقي ، وخط رفيع على الساحل الترقى ، والإسلام فيها هو إسلام العصر الوسيط بطابعه الشرعي ، وهو يحكم نظرتها للأمور ، وإن كان في هذه المناطق مشاركة في الحضارة الأوروبية بدرجات متفاوتة . وهناك مناطق أخرى دخل إليها الإسلام في المائة السنة الأخيرة مع التأثيرات الغربية المصاحبة للاستعمار ، ومسلمو هذه المناطق متأثرون بالعلمانية بدرجات متفاوتة ، والإسلام فيها لا يمتد إلى جميع مظاهر الحياة ، وهناك بعد هذا وذلك مناطق في أساسها الوثنية مع وجود نفوذ مسيحي وعلماني ، والإسلام فيها ضعيف . فهناك بحسب هذه المناطق إذن ثلاث حضارات : الحضارة الإسلامية الأفريقية ، والحضارة المحلية الأفريقية ، والحضارة الغربية العلمانية ، التي قد يتشابك بعضها مع البعض

مكونات متعددة ، فهو حين يعالج موضوع الاسلام في افريقيا نجده يستفيد الى ابعد مدى من معرفته بعلوم سنن كالتاريخ والحضارة والفلسفة والاجتماع والانتروبولوجيا والانتولوجيا وغيرها في تفسير السطور الحضارى له ، ومدى الاثر الذي تركه على شعوبه الافريقية . وليس من شك في أننا في العالمين العربى والاسلامى في اشد الحاجة الى مثل هذه الدراسات الجادة من الناحية الاكاديمية ، والصريحة في نفس الوقت في اطلاع المسلمين على أخطائهم وواقعهم المؤلّم ، فهي تفتح امامهم آفاقا جديدة لفهم ما يجرى في مجتمعاتهم المعاصرة فهما علميا بما تقدمه اليهم من قوانين التغير الاجتماعى التي تحكم تطور المجتمعات ، وتدفعهم الى اعادة النظر في اوضاعهم وتطويرها نحو ما هو افضل . ونحن نأمل ان تتجه الجامعات العربية والاسلامية الى التوسع في دراسة المجتمعات الاسلامية المعاصرة على هذا النحو العلمى المتكامل ، ولا تكفى بالتركيز على دراسات التراث الاسلامى في مجالاته الفلسفية والتاريخية والحضارية والتشريعية ، ولا بد في رأينا من أن يرتبط التراث بقضايا العصر .

ومع ذلك نحن نختلف مع ترمنجهام حول عديد من النتائج والقضايا والافكار التي يوردها في كتابه نكتفي هنا بان نتحدث عن أهمها :

فمن ذلك تصوره لوضع المرأة في المجتمع الاسلامى حيث يقول : « ومن الاصبوب أن يقال ان الرجال داخلون في الاسلام بشكل اعرق على حين أن مشاركة النساء فيه هامشية ، لان الاسلام بهيم للنساء مجالا ضئيلا للقيام بالشعائر » (ص ٤٦ - ٤٧) . وهذا غير صحيح لان الاسلام يساوى بين الرجل والمرأة في التكليف الشرعى (١)

تسببها من قوله : « ان الاسلام يفقد قيمه السابقة واعتباره كمدنية ، ويبدو انه يتفرد الى غير مكان ! ان الاسلام بالنسبة للرجال الجدد بما فيهم المسلمون ، اصبح شيئا مرتبطا بكل الامور التي نقيده وتؤخر ، ومن بينها التعليم التقليدى واللغة العربية وطريقة كتابتها في افريقيا غير الناطقة بالعربية ، وفي نفس الوقت بتباطؤ انتشاره ، ويضمحل نفوذه . ان هذه التغيرات مرتبطة بالحوار العام المتغير في افريقيا ! » (ص ١٠٦) .

ويقرر ترمنجهام في ختام كتابه وجود اسلام افريقى جديد (Neo-African Islam) في بعض اماكن افريقيا ، يمثل افراد اعتنقت مجتمعاتهم الاسلام خلال المائة عام الاخيرة في نفس الوقت مع دخول الاستعمار بما يحمله من حضارة مسيحية وعلمانية اليها ، وقد تأثروا في نظرهم العامة بهذه الحضارة الجديدة ، وقد اوجد أولئك الافراد ، ومنهم اناس عاديون وفلاحون وسكان مدن ، نظرة عامة مكونة من عناصر اسلامية واخرى غربية ، وتوجد هذه النظرة العامة بين ولوف في السنغال ويوروبا في غرب نيجيريا ، كما توجد في غينيا وسيراليون وامكن اخرى من المناطق الفرنسية السابقة . ان الدين اعتنقوا هذه النظرة لم يعتنقوا النظرة المحافظة للمسلمين التقليديين بسبب موقفهم التأثر بالحضارات الثلاث الموجودة الآن في افريقيا ورغبتهم في الملاعة بينها .

٧ - تلك هي أهم النتائج التي توصل اليها ترمنجهام في كتابه عن اثر الاسلام على افريقيا ، وهي في الحقيقة ثمرة دراسات علمية عميقة متأنية أنفق فيها سننوات طويلة من عمره ، وتدل على علميه في التفكير ، واتخاذ منهج دقيق في التحليل والموازنة والتركيب . ومن الواضح من خلال هذا الكتاب أن المؤلف قد تهيا له ثقافة عميقة ذات

١ - قارن : آل عمران : ١٩٠ - ١٩٥ ، ويقول الرسول (ص) : « النساء شقائق الرجال » .

الإسلامية السبع ، أن انتشار الطرق الصوفية فيه منذ القرن الخامس عشر الميلادي بصورة شعبية هو الذي أعطى الإسلام المغربي طابعاً خاصاً مميزاً (ص ٨) . ونحن نختلف معه في هذا التخصيص ، لأن انتشار الطرق الصوفية انتشاراً شعبياً لم يكن خاصية انفرد بها المغرب وحده ، بل كان نظام الطرق موجوداً في مصر أيضاً ، وله أثره العميق في الحياة الدينية فيها منذ القرن الثالث عشر الميلادي وما بعده . بل أن الحركة الصوفية كانت نشيطة جداً في أقطار أخرى إسلامية غير المغرب ومصر ، ففي العراق مثلاً ظهر قطبان صوفيان كبيران من أصحاب الطرق هما عبد القادر الجيلاني مؤسس القادرية ، وأحمد الرفاعي مؤسس الرفاعية . وكانت هناك هجرات صوفية - إذا صح هذا التعبير - تأتي إلى مصر من المغرب كهجرة الشاذلي وأتباعه إلى مصر (٢) ، وكان لمرستهم الصوفية فيها أثر لا يقل عن أثرها في المغرب أن لم يكن أزهد . هذا كله فضلاً عن الأثر العميق الذي تركه أقطاب آخرون كآحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي في مصر (وهما معاصران للشاذلي تقريباً) مما لا يزال موجوداً إلى اليوم في المجتمع المصري . ولا يخفى على ترمينجهم أيضاً أن التصوف إبان حكم العثمانيين لمصر منذ القرن السادس عشر قسداً انتشر فيها انتشاراً شعبياً واسعاً بحيث يمكن القول بأنه كان طابعاً عاماً للحياة المصرية ، بل أن الأزهر وهو المركز العلمي الإسلامي الأكبر كان مطبوعاً في ذلك العصر بالطابع الصوفي وكان ينفذ إليه الكثيرون من أبناء أفريقيا ، فيثأثرون بما كان سائداً فيه من العلوم بما فيها علم التصوف ، وكان كثير من شيوخه الكبار يعدون في نفس

فهي مكلفة بجميع العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق . والمرأة - كما هو معلوم من الإسلام - أن تحضر للصلاة في المسجد ، وكانت تخرج مع المسلمين في الغزوات على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد تفضل المرأة الرجل في مجال التقوى والعبادة والعلم . يقول ابن حزم مبيناً مساواة المرأة للرجل في التكليف الشرعي : « أن الخطاب من الله تعالى عموم للرجال والنساء ، لا يجوز أن يخص به الرجال دون النساء . فيكون من فعل ذلك مغترباً على الله . ويقيم يدرى كل مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث إلى النساء كما بعث إلى الرجال (١) » . ويرى بعض علماء أصول الفقه أن قول الله تعالى : « وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيناً » (الأحزاب : ٣٦) دليل على أن المرأة والرجل سواء بالنسبة للأحكام الشرعية واعتقاد وجوب المأمورة أو نذبه ، وفعله على ما هو عليه ، أن كان واجباً فواجب ، وأن كان نذباً فنذبة (٢) . لقد ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في العمل بالأحكام الدينية والجزاء عليها ، وأعطاهما إلى جانب ذلك جميع حقوقها الإنسانية ، وانصرف بعض المسلمين في أفريقيا أو في غيرها عن العمل بأحكام الإسلام في هذا الصدد لا ينهض دليلاً على الإسلام ذاته ، بعبارة أخرى لا يجوز أن تؤخذ مبادئ الإسلام أو تفهم على ضوء واقع المسلمين لوجود التفاوت بينهما الآن .

ومن ذلك أيضاً ما يتعلق بكلام لترمينجهم عن الطرق الصوفية في أفريقيا : فهو يرى عند كلامه عن المغرب باعتباره منطقة من مناطق الحضارة

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، القاهرة ١٣٢١ ، ج ٣ ، ص ٢٠٣ .

(٢) الأسمى : الأحكام في أصول الأحكام ، القاهرة ١٩١٤ = ١٣٣٢ هـ ، ج ١ ، ص ٢١٦ .

(٣) انظر كتابنا : ابن عطاء الله السكندري وتصوره ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦٩ ، ص ٥٥ - ٥٦ .

نقطة نحتاج الى مزيد من البحث العلمي ولم يكتب عنها - فيما نعلم - شيء الى الآن .

وهناك بعد ذلك موضوع آخر نجب أن نناقشه مع ترمنجهام وهو مدى أثر الحضارة الأوروبية العلمانية على الحضارة الإسلامية في إفريقيا ، وقد لاحظنا أنه يضح هذا الأمر الى الحد الذي يجعله يقول « انها (أى النظرة الغربية العلمانية) أقوى من الإسلام على التغيير » (ص ١٠٩) . وهو يفرق بين نوعين من الإسلام في إفريقيا اسلام تقليدى (Traditional) واسلام معاصر (Sacular) وهو يستخدم مصطلحين مختلفين كل واحد منهما له مضمونه الخاص في هذا الصدد . فهناك العلمانية (Secularism) والعلمنة (Secularization) وهو يميل الى القول بأن ما جرى في إفريقيا الآن هو علمنة وليس علمانية ، لأن العلمانية ايدولوجية او موقف تجاه الحياة يرفض القيم الروحية والنظرة الدينية تماما . أما العلمنة فهي التغير الذى يسير من حضارة دينية الى حضارة معلمنة كل مجالات الحياة فيها يستقل بعضها عن البعض الآخر ، والعلمنة في رأيه أمر لا يمكن تجنبه هنا وهناك في العالم . انها تحدد وتضيق المجالات التي يستوعب فيها الإسلام حياة معتقية ، فنظرتها تختلف عن نظرة المسلم التقليدى ، فبالنسبة لهذا المسلم كل ما هو روحى لا يمكن فصله عن وجوه الحياة الأخرى . ان العلمنة تشطر الحياة الى اجزاء ، ويصبح الإسلام معها عاملا واحدا بين عوامل متعددة في المجتمع . والعلمنة في رأى ترمنجهام لا تؤدى بالضرورة الى العلمانية ، وكل ما فى الامر انها تفتح الطريق امام موقف معلم تجاه الحياة . ونحن نجد في إفريقيا أولئك الذين يكون الإسلام بالنسبة لهم قوة روحية وأخلاقية

الوقت من أقطاب التصوف كالدردير والحفنى والشرقاوى وغيرهم . (١) فلا يصح إذن أن نغفل ما يمكن أن يسمى «ترابط الحسركة الصوفية» في عالم اسلامي موحد ، والمؤلف نفسه يشير الى بعض مظاهرها في إفريقيا . فقد كانت الطرق الصوفية في حركة مستمرة تنتقل أحيانا من المغرب الى الشرق ، كالطريقة الشاذلية ، التي استقرت في مصر ومنها وجدت طريقا الى الشام والجزيرة العربية بل والى الملايو ، وأحيانا أخرى كانت تنتقل من الشرق الى المغرب ، كالطريقة القادرية التي نشأت بالعراق ثم سرعان ما امتد انتشارها الى الشمال الإفريقي ومنه عبرت الصحراء الى مناطق عديدة في إفريقيا أشار اليها المؤلف ، فكان دورها في إفريقيا أكبر بكثير من دورها في الشرق العربى . يضاف الى ذلك أن طرقا صوفية عديدة جاءت من الجزيرة العربية الى إفريقيا ، وكان لها فيها أثر أعمق بكثير من أثرها في المناطق التي نشأت فيها كالطريقة السمانية (المنسوبة الى محمد السمان أحد شيوخ الخلوتية وهو مدفون في المدينة المنورة) ، والطريقة الادريسية التي أسسها أحمد بن ادریس وفتحت عنها الميرغنية في السودان ، والسنوسية في ليبيا . وهذا كله يدعونا الى القول بأن تقسيم ترمنجهام لمناطق الحضارة الإسلامية في إفريقيا ، يعد اعتباريا لا حقيقيا ، على الأقل بالنسبة للدور الحركات الصوفية في إفريقيا .

ولمة نقطة أخرى يغفلها المؤلف وهي الأثر المتبادل بين الطرق الصوفية في مصر والسودان ففي العصر الحاضر مثلا نجد طرقا صوفية مصرية لها فروع في السودان كالأحمدية والبرهامية ، ونجد في نفس الوقت طرقا سودانية لها فروع في مصر كالادريسية والميرغنية . وهذه

(١) انظر في تفصيل هذا بحثا لنا عنوانه : الطرق الصوفية في مصر ، نشر بمجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة ، المجلد الخامس والعشرون ، الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٦٨ ، (ظهرت المجلة في ١٩٦٨) .

في العصر العباسي ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه في جميع العصور التالية ، وكان دائما يؤكد اصالته وقدرته على البقاء والتغيير في المجتمع . لقد ظن خصوم الاسلام انه اذا لم تهزم الاسلام القوى العسكرية فلتتهزمه المبادئ والافكار المضادة له ! ان العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف الذي لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلا ، ونجاح الاسلام في هذا الصراع ليس في ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة كما يقول ترمنجهام ، بل في قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ، وهو قادر على ذلك لو كان المسلمون في العصر الحاضر على قدر كبير من الوعي بما يدور حولهم ويراد بهم وليس هذا هو موقف الاسلام وحده في عصر سادت فيه الفلسفات المادية وشاع الانحلال الخلقي في كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعا .

ونعود مرة اخرى الى موضوع العلمانية فنقول انها تتعارض مع الاسلام وان انفقت مع المسيحية (الى حد ما) على اعتبار ان المسيحية لم تكن في اصولها الاولى تشتمل على انظمة سياسية للدولة وانما كانت ديننا ينظم علاقة الفرد بربه ، ويقوم على اساس مبادئ اخلاقية معروفة كالمحبة والرحمة والتسامح وما الى ذلك . اما ما يوجد الان في العالم المسيحي من نظم للحكم ، او نظم اجتماعية اخرى ، فهو وضعي ، فالعلمانية حين تفصل الدين عن الدولة لا تشكل خطراً على المسيحية . ولا كذلك الاسلام فان اصوله المنزلة (القرآن والسنة) تضمنت قواعد تشريعية متعلقة بأصول الحكم والاقتصاد والحرب والعلاقات الدولية وما الى ذلك . والاسلام يستند الى سلطة الدولة اساسا ، فاذا عزلته الدولة عن الواقع الاجتماعي ، ضعف شأنه واصبح مهددا بالزوال . ان مفهوم كلمة « دين » في الغرب غير مفهومها في الاسلام والخلط بينهما غير جائز .

ولكن لا علاقة لها بالحياة ، مع احتفاظهم بالولاء للاسلام باعتباره الوسط الحضاري الذي ينتمون اليه . وشان الحضارة الاسلامية في ذلك شان الحضارة الغربية ايضا فهما قد فصلتا بالتدريج عن جذورهما الدينية . ان مستقبل الاسلام يتوقف على تليفيق صيغة جديدة للعلاقة بين الدين والحياة مختلفة عن أي شيء آخر عرف في الماضي (ص ١٢٥) . ونحن لا نقر ترمنجهام على هذا الكلام خصوصا انه يعترف في مواضع كثيرة من كتابه بتكامل الاسلام . ان الاسلام التقليدي في رأينا هو الاسلام الكامل ، أما الاسلام المعلمن (الجديد) الذي ينحصر في نطاق بعض العقائد الضعيفة والممارسة الشكلية لعبادات الدين ، فهو اسلام ناقص لا فائدة منه ، وقد يخرج معتنقيه عن الاسلام بالرة ، فكل نواحي النشاط الاجتماعي او الحضاري او المدني او السياسي في المجتمع الاسلامي هي من الاسلام بدليل قول ترمنجهام نفسه : « حينما تواجه الاسلام كحضارة فان أي تغير (مهما كان مجاله) هو ديني » (ص ١٢١ - ١٢٢) .

فالآخذ ببعض جوانب الاسلام دون البعض الاخر - من وجهة النظر الاسلامية - لا يجوز بل لا يمكن .

وبعجبني وضع ترمنجهام للمشكلة التي يواجهها الاسلام في العصر الحاضر قائلا ان المشكلة التي يواجهها المسلمون هي : كيف يمكنهم الاحتفاظ بقيمهم المستمدة من تراثهم وايجاد التكامل بينها وبين القيم الجديدة ص (١٢١) فاذا نجح المسلمون في هذا الميدان وضعوا حدا للصراع القائم . وفي رأينا أن الصعوبات التي يواجهها الاسلام الان في افريقيا بل وفي أي مكان اخر هي صعوبات مرحلية والاسلام بطبيعته دين صراع ، دخل منذ يومه الاول في صراعات عقائدية وخرج منها ظافرا ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب

اشتراكية ذات دلالة هامسة . فما هو موقف الاسلام من مثل هذه التحولات ؟ هداما لم يحاول المؤلف ان يذكره او يجيب عليه . كذلك لم يتعرض المؤلف للتكتل الافريقى الذى تمثله منظمة الوحدة الافريقية التى اعلن ميثاقها سنة ١٩٦٣ ، وماذا يمكن ان يكون له من الاثر .

وبعد : فانه مع هذه الملاحظات التى مرت بك من كتاب ترمنجهام ، فان هذا الكتاب يظل فى رأينا من ادق وامتع ما كتب عن الاسلام فى افريقيا . وهو جدير بان ينقل الى اللغة العربية ، فهو يحتوى على حقائق علمية عن تاريخ الاسلام وواقعه المعاصر فى افريقيا ، ويجب على كل مثقف عربى او مسلم ان يقف عليها ويمى دلالاتها .

الدكتور

ابو الوفا التفتازانى

ولا يصح ان يقال - من وجهة النظر الاسلامية - البحث - دولة دينية ودولة علمانية ، بل يقال : دولة اسلامية ، لان الدولة فى الاسلام تجمع بين ما هو دينى وما هو زمنى او مدنى . وثمة ملاحظة جديرة هنا بالاعتبار وهى ان ما يصلح فى مجتمعات الغرب لا يكون صالحا بالضرورة لمجتمعات العالم العربى او الاسلامى ، فالمجتمع الاوروبى ليس نموذجا لكل مجتمع بشرى ، والانسان الاوروبى ليس بالضرورة مثالا لكل انسان ، وقد تتجاوز البشرية حضارة الغرب الى نوع آخر من الحضارة .

بقيت ملاحظة اخيرة وهى ان ترمنجهام ركز على اثر الحضارة الغربية وحدها فى افريقيا ، ولم يتعرض لاثر ايدولوجيات اخرى ذات طابع مختلف فى السنوات القليلة الماضية على المجتمعات الافريقية . فقد اخذت كثير من الدول الافريقية بالنظام الاشتراكى ، وتشهد افريقيا الان تحولات

من الكتب الجديدة

كتب وصلت لادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

Chorley, R. J. ; (ed) : **Water, Earth and Man : A Synthesis of Hydrology, Geomorphology and Socio-Economic Geography**, Methuen, London 1969.

Crowther, J. G. ; **Scientific Types**, The Cresset Press, London 1968.

Devons, S. (ed) : **Biology and the Physical Sciences**, Columbia U.P., N.Y. 1969.

Ebling, F. J. ; (ed) : **Biology and Ethics**, Academic Press, London, 1969.

Fisher, P. & Bender, A. ; **The Value of Food**, Oxford U.P., London 1970.

Foulkes, S. H. & Prince, G. S. (ed) : **Psychiatry in a Changing Society**, Tavistock, London 1969.

Gittings, J. ; **Survey of the Sino-Soviet Dispute**, Oxford U.P. ; London 1968.

Goffman, E. ; **The Presentation of Self in Everyday Life** ; Allen Lane, The Penguin Press, London 1969.

Harre, R. ; (ed) : **Scientific Thought 1900-1960**, Clarendon Press, Oxford 1969.

Hayter, A. ; **Opium and the Romantic Imagination.**, Faber and Faber, London 1968.

Kermode, F. ; **Continuities** ; Routledge & Kegan Paul, London 1968.

Nakayama, S. ; **A History of Japanese Astronomy : Chinese Background and Western Impact**, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1969.

O'Neil, W. M. ; **Fact and Theory : An Aspect of the Philosophy of Science**, Sydney U.P. ; 1969.

Rescher, N. ; (ed) : **Studies in the Philosophy of Science**, Blackwell, Oxford 1969.

في الأعداد التالية من المجلة :

العدد الثاني - المجلد الأول

يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٠.

قسم خاص عن عالمنا المتغير

الالكترونيات - وتقارب الثقافات

خصائص حضارة العصر

العقول الالكترونية

مستقبل التفذية في العالم

التربية في عالمنا المتغير

البنائية والوجودية

للدكتور محمود رياض

للدكتور نور الدين حاطوم

للدكتور صلاح طلبه

للدكتور حسن طه نجم

للدكتور محمد ناصر

ديفيد ميكائيل ليفين

غير الأبواب الثابتة

العدد الثالث - المجلد الأول

أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر

الانسان والكون

٢٠٠٠ قرش	سوريا	٤ ريالات	الخليج العربي
٢٠ قرشا	ج ٢٠ ع ٢٠	٤ ريالات	السعودية
٢٠ قرشا	السودان	٢٠٠ فلس	البحرين
٣٠ قرشا	ليبيا	٧ شللات	اليمن
٤٠٠ مليم	تونس	٢٥٠ فلزا	العراق
٤٠٠ مليم	الجزائر	٢٠٠ قرش	لبنان
٤ دراھم	المغرب	٢٠٠ فلس	الأردن